مكتبة
الدراسات الفلسفية

من الحرّيات إلى التحرّر

الدكتور محمد عزيز الحبابى
العميد الشرفى لكلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الخامس



دار المعارف بمصر

من الحريات إلى التحرر

بدأ المؤلف هذه المجموعة بكتاب « حول الشخصانية الواقعية » حدد فيه معالم الكائن ليصبح « شخصاً » ، ثم أتبعه بكتاب « من الكائن إلى الشخص » فأتى فيه بنظريات خصيبة أسهمت فى الفكر الحديث ، وللمؤلف عدة كتب أخرى ترجم كثير منها إلى اللغات العالمية ، وقد صدر هذا الكتاب باللغة الفرنسية بعنوان « أحرية أم تحرر ؟ » وترجمه المؤلف نفسه إلى العربية ليعطينا صورة مفصلة عما يسميه بالشخصانية الواقعية ، وهى فلسفة جديدة يعد « الحبابى » من روادها فى العالم كله .

ويقول « مانديس فرانس » المفكر السياسى الفرنسى المعاصر : إننى أهنئ بحرارة مؤلف هذا الكتاب لما فيه من أصالة وعمق .

لقد جمع « الحبابى » فى فلسفته عصارة فكر « برجسون » و « ابن طفيل » و « الغزالى » و « ابن خلدون » وغيرهم من أئمة المفكرين فى الشرق والغرب .

إنه كتاب عظيم لفيلسوف عظيم ، كما يقول بروفسور « فرانسوا بيرو » .

●

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

مِنَ الحرّيات إلى التحرّر

مكتبة
الدراسات الفلسفية

مِنَ الحرّيات إلى التحرّر

الدكتور محمّد عزيز الحبابي

العميد الشرفي لكلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الخامس



دار المعارف بمصر

تقديم

للمفكر المغربي العميد محمد عزيز الحبابي تآليف عديدة ، بالعربية و بالفرنسية ، منها ما نال جوائز ، ومنها ما عرف ترجمات إلى كثير من اللغات العالمية . والكتاب الذى نقدمه الآن إلى القراء العرب ، دراسة فلسفية ، صدرت منذ سنوات عن باريس ، تحت عنوان (أحرية أم تحرر ؟) [1] قام بتعريبها المؤلف نفسه بتصرف كثير ، مع إضافة القسم الأول .

يعطينا الكتاب صورة مفصلة عن « الشخصانية الواقعية » التي يعد « م . ع . الحبابي » رائدها ، فهي فلسفة جديدة موازية للاتجاه الشخصاني الذى اشتهر به « إيمانويل مونيي » . لقد حيّا كثير من رجال الفكر والجامعيين صدور « أحرية أم تحرر؟ » تحية إعجاب وتقدير . فكتب (غا ستون باشلار Bachelard) : « إنه كتاب ممتع ، فيه إيمان بالفلسفة . . فنحن فى حاجة إلى الكثير من أمثاله » . ويقول « مانديس فرانس» Mendès — France : « أهنئ بحرارة مؤلف هذا الكتاب» . وكتب من سويسرة « أندريه فوالك A. Voelke» فى مجلة (اللاهوت والفلسفة، العدد ١ ، عام ١٩٠٧) : « إن رسالة هذا الفيلسوف العربى تستحق أن ينتبه لها الشرق والغرب لما فيها من أصالة وعمق » .

أما موريس دوغانديياك M. De Gandillac أستاذ الفلسفة بالسوربون ، فقد خصص دراسة تحت عنوان « تفتح على ثقافتى الشرق والغرب » قدم بها النص الفرنسي ، نقتطف منها الفقرات الآتية :
« حررنا هذه الصفحات لنعبر عما نكن من تقدير لمؤلف (أحرية أم تحرر ؟) ولكل ما ننتظر من جهوده الفكرية .

سيندهش البعض من وجود كلمة « أم » التى تفصل « حرية » عن « تحرر » فى عنوان هذا الكتاب . إلا أن مطالعته ستبين لهم أن الحبابى لايقابل بين كلمتين تخصان نواحى متماسكة فى إلحاح أساسى واحد ، وإنما يحاول أن يوضح مدلول

---

(1) *Liberté ou libération* ? Paris, ed. Montaigne, 1956.

« حرية » مستعيناً بمفهوم « تحرر » .

مما يدعو إلى الارتياح ، أن الحبابى ، فى هذه الساعة التاريخية بالنسبة إلى بلاده (بكل ما تقتضيه من إغراء وآمال معاً) يظهر علينا بشخصه وبإنتاجه فى وحدة ثقافتين ، يعتبر الفصل بينهما وخيماً ، كأى فصل اصطناعى بين مفهومى « حرية » و « تحرر » .

إن التراث الذى ما نزال ننعته بـ« الغربى » ، سواء قصدنا العلم الصرف أو التقنيات ، يزداد ميلا ليصبح ملكية مشتركة للإنسانية جمعاء ، بفضل تضافر جهود الباحثين من كل الأجناس ومن كل الآفاق الفكرية . ولكن الأمر الذى يؤثر فينا تأثيراً صميمياً هو أن نرى صديقنا المغربى (صاحب هذه الدراسة) يربط ، من جديد ، ربطاً أميناً ، خيط جهود فكرية تربطنا بها صلات كثيرة . إنها جهود نظرية وعلمية تمتد جذورها إلى ماض سحيق ، ولكنها أرادت لنفسها أن تكون منفتحة على كل التراثات الحية ، لأن الشخص إذا ما أدرك ذلك ، إدراكاً صادقاً ، تغلغل بجذوره فى المعشر البشرى . فتنوع الثقافات والأنظمة يزيح الحلم السخيف فى تعميم تجريدى .

* * *

إن ابن رشد ، وهو الوارث للمفكرين الدينيين والمفسر لأرسطو ، قد لعب — من أوجه عديدة — دوراً حاسماً فى تطور حوض البحر الأبيض المتوسط ، خلال القرون الوسطى .

ولعل المذهب الشخصانى الواقعى يقدم لنا اليوم العناصر الأولى لبنيان مذهب تلتقى فيه ، فى تقدير مشترك لنفس القيم الجوهرية ، خيرة المفكرين ضمن عالمين لا يزال يفصلهما كثير من سوء التفاهم ويتجابهان ، مع الأسف حتى اليوم ، والسلاح فى الأيدى والحقد فى القلوب ، بعدما اصطدما خلال مدة طويلة ، اصطداماً دامياً .

* * *

يبذل الحبابى جهده فى تشييد هذه الفلسفة الشخصانية على دعائم جديدة مدمجاً فيها خير ما فى المذهب البرغسونى ، إذ يجعل منه محور الاهتمام فى بحثه ،

ولا يتعرض إليه بالنقد إلا وتحدوه إرادة تفهم قوى ونزيه ، مغنياً إياه بأوثق الروافد لكل الفلسفات التى استقى من ينابيعها. وبهذا الخصوص، نعتقد أنه لأمر ذى مغزى، أن نرى الحبابى كثيراً ما يضيف اسم ابن طفيل والغزالى وابن خلدون إلى أسماء القدامى والجدد من جهابذة الغرب الذى لم يرفض قط أية مقابلة سليمة مع الشرق .

نتمنى أن يستمر الحبابى فى مثل هذا العمل ، فهو من أكثر الفلاسفة كفاءة للقيام به » .

* * *

ولنختم بفقرة قصيرة مما كتبه البروفيسور « فرنسوا بيرّو F. Perroux » : عن هذا المؤلف : « إنه كتاب جميل وعظيم ، لفيلسوف عظيم » .

مدخل

١

سيحاول هذا الكتاب أن يقوم بدراسة الحريات والتحرر ، فى مراحل خمس :

الأولى : تحتوى على عرض لمفهوم « حرية » ولمفهوم « ديمقراطية » ولعلاقاتهما ، لأن هاته العلاقات تشكل الميدان الواقعى للتطبيق العملى للحريات ، على اختلاف أنواعها ، وللنظم السياسية المختلفة (الديمقراطية منها وغير الديموقراطية) .

المرحلة الثانية : تقدم تحليلا نقدياً لنظرية (هنرى برغسون) ، الفيلسوف الفرنسى المعاصر[١] ، عن الحرية . وسيبدأ العرض بتوضيح الأسباب التى دفعت بنا إلى اختيار الفلسفة البرغسونية كنقطة انطلاق لتحليلات مشكل الحرية أو ، بأصح عبارة : مشاكل الحريات .

أما المرحلة الثالثة فستعنى :

— بالفعّالية الفنية ، بوصفها قوة محررة تتجسد فيها إمكانياتنا على التكيف مع المادة وتكييفها حسب ميولنا وأهوائنا (وبوصفها قوة تفاعل بين عالم الوجدان والتخيل والتذكر ، وعالم الإرادة والعمل بالحواس) .

— بمحاولة إبراز العلاقات التى تجمع ما بين ميدان الإبداع الفنى والتحرر .

— بمحاولة إدراك ما يربط الفلسفة بمختلف النزعات الإنسانية نحو التحرر .

والمرحلة الرابعة تهتم :

— بارتباط الحريات بالتحرر ، من الجانب الإيجابى ومن الجانب السلبى .

— التملك والحرية (الاحتكار والمزاحمات ، اتصال هذه الظاهرات المجتمعية بالنزعة الإنسانية . . .) .

---

(١) H. Bergson ولد ومات بباريس (١٨٥٩ — ١٩٤١) .

وأخيراً ، فى المرحلة الخامسة سنتناول :

ـ الحريات والنسبية .

ـ المعايير الكمية والكيفية للحريات .

ـ علاقة التحرر بالإطارات التاريخية .

ـ وسائل التغلب على ما فى الحريات من إبهام .

خاتمة .

* * *

٢

أغلب العناصر والتحليلات التى سترد ، فى هذا الكتاب ، يمكن الرجوع إليها فى تأليفنا الفرنسى (أحرية أم تحرر ؟) [١] .

وبوسع القارئ الذى يهتم بمثل هذه المواضيع ، أن يراجع كذلك ، الفصول التى خصصناها لمختلف أنماط التحرر ، وللحتمية ، وللملكية ، وللانتحار (من ص ٢٦٤ إلى ٣٣٧) فى كتابنا (من الكائن إلى الشخص ، مدخل إلى الشخصانية الواقعية) [٢].

* * *

لقد اخترنا مشاكل الحرية ، أساساً لهذه التأملات ، لما تفتح من آفاق شاسعة وعميقة للتفكير ، وللارتباط بين مختلف أصناف المعرفة (من فلسفة ، وسوسيولوجيا ، وسيكولوجيا ، ، وفيزياء ، وتاريخ ، وسياسة ، واستيتيكا) ، ولأنها تواصل بين الأشخاص والبيئات .

مشكلات الحرية نقطة البداية فى الفلسفة ، كل فلسفة ، فى القديم والحديث ، خصوصاً فى الشخصانية . فالفزيائى ، مثلا ، يعمل على التصرف فى المادة ،

---

(١) *Liberté ou libération ?*, Paris, Ed. Aubler, 1956.

(٢) *De l'Etre à la Personne* (*Essai de Personnalisme Réaliste*), Paris, P.U.F. 1954.

ستصدر أهم دراسات هذا الكتاب عن دار المعارف ، بالقاهرة ، فى ثلاثة أجزاء (ظهر منها ، إلى الآن ، الجزء الأول) .

أما الفيلسوف الشخصانى فيستهدف أكثر من ذلك : يريد أنسنة العالم (لأنه عالم كائنات بشرية) متجاوزاً المثالية والمادية نحو فلسفة تأليفية واقعية ، أى نحو تعبير صادق عن حياة لاتنفصل فيها الفكرة عن الفعل . فالشخصانية الواقعية تعترف بالثنائيات (الروح والمادة ، الحركة والسكون ، الخير والشر ، الجمال والقبح . . .) ولكنها لاتنظر إلى الثنائيات فى ازدواج مجرد ، بل فى تكامل تركيبى .

إنها توتر تعبيرى ينبثق عن واقع الحياة ، حياة الإنسان ، هذا الكائن الذى يعيش — فى — التاريخ ، ويجعل من أناه تاريخاً : يكوّن الإنسان من نفسه تاريخ تحرره ، بمساهماته فى التاريخ .فالوجود الإنسانى لايكون وجوداً إلا فى حينونة [١] دائمة التفتح لأن الكينونة المنغلقة ليست وجوداً . إنى كائن — فى — ذاتى — أستكمل — كينونتى — بالآخرين ، فالذاتية والتواصل هما قطبا الشخص : إنى أنا « ولكن » أنا بـِ — ومع — الآخرين — فى عالم — ذى — أبعاد : روحية ، ومادية وفكرية .

* * *

على ضوء هذه الدراسات سيتضح أن مفهوم « حرية » فى الشخصانية الواقعية ، لايعتبر مفهوما عاما مجرداً : الحرية ليست فردية ، باطنية صرفاً لاتتصل إلا بفرد منفصل عن الآخرين . إن الشخصانية الواقعية تنفى وجود « الحرية » لأنها تؤكد وجود « حريات » تتكامل داخل حركة دياليكتيكية ، لتحقيق التحرر .

لقد عملنا ، فى مؤلف سابق [٢] على إرساء أسس « الشخصانية الواقعية » من حيث الوجود ، أى الأونطولوجيا (ONTOLOGY) ومن حيث أبعاد الشخص والمشاكل المختلفة المتعلقة بدراسة وفهم التشخصن . أما المؤلف الحالى . فيعتبر كموضح ومتمم ، فى نفس الوقت ، للكتاب الأول .

---

(١) الحينونة : (l'en train de) فى الشخصانية الواقعية : الحركة الزمنية التى تتتابع فيها أنماط الزمن الثلاث : الماضى وهو يمضى ، والحاضر وهو « يحضر » ثم يمضى ، والمستقبل وهو يحضر . وكل نمط من هذه الأنماط إنما هو مزيج من سابقه ولاحقه . فليس هناك ماض محض ، ولا حاضر محض ولا مستقبل محض : كل الماضى استمر وكان فترات حاضرة . وإذا كانت هاته الفترات قد أصبحت وراءنا ، فهى بالرغم من ذلك « حاضرة » فى الجامع الكلى للماضى وللحاضر الذى هو الزمن فى عملية التحين .

(٢) De l'Etre à la Perssonne. Presses universitaires de France, Paris, 1954.

للكتابين هدف مشترك : إثبات أن الشخصانية ، فى صميمها ، فلسفة تحرر . ولئن سعينا فى المؤلف الأول إلى استخلاص العناصر الإيجابية الواقعية التى تستند إليها الشخصانية ، فالغاية من الكتاب الحالى إظهار نواحيها السلبية نعنى استخلاص ما هو غريب عن الشخصانية ، وما تتصف به : فلا يمكنها أن تكتفى بحرية ذاتية صرف ، ولا بالانطواء على الذات ، ولا بالاختيار الحر .

تعترف الشخصانية بما هو فردى ، وإن كانت لاتسمح بالذوبان التام فيه ، وتعترف « بالديمومة » ولكن لا تعتبرها إلا لوينة من لوينات الزمان .

* * *

يشكل الكتاب الحالى سلسلة من التأملات حول اتجاه (هنرى برغسون) مع افتراضنا بأن هذا المذهب معروف لدى القارئ . لذلك لن نعطى ، فى الصفحات التالية ، عرضا مفصلا لمقولات « برغسون » ، ولا عرضا تاريخياً لمذهبه[١] .

سنكتفى ، إذن ، بأن نبحث فى القسم الثانى ، عن القاسم المشترك لمختلف « الحريات » التى نصادفها فى إنتاج (برغسون) وأن نتتبع ما طرأ من تطور على مفهوم « حرية » فى هذا الإنتاج ، والمراحل المختلفة التى مر بها هذا المفهوم فى مجموع تآليف (برغسون) منذ « رسالة فى معطيات الشعور المباشرة» (١٨٨٩) ، و « مادة وتذكر » « والتطور المبدع » و « الضحك » ، حتى كتابه الأخير « منبعا الأخلاق والدين (١٩٣٢) .

إن التحرر لايبدو ، أبداً ، فى ديمومة صرف خاصة بـ « أنا عميق » ، أو بعالم المثل المحض ، بل على العكس من ذلك ، إن التحرر فعالية فى استمرار شامل يحياها كل واحد منا ، فى تضامنه مع مجموع الإنسانية ، حاضرها وماضيها ، وفى نزوعاتها نحو المستقبل المشترك .

* * *

---

(١) نلفت النظر إلى أن القسم الثانى من الكتاب وحده خاص بالتحليل النقدى للحريات عند (برغسون) . أما الأقسام الأخرى فأقل التصاقا بالفلسفة البرغسونية .

١٣

ستكرس أربعة أقسام أخرى لتحليل الحريات فى تطبيقاتها على مسائل عملية كالإبداع الفنى ، والتملك ، وجهد الأنا للولوج فى الصيرورة التاريخية كى يتموقف بالنسبة للغير ، فى عالم الا « نحن » .

بهذه الطريقة ، ذات المنعرجات المختلفة ، نعتقد أننا سنفهم المعنى الحقيقى للتحرر [١].

---

(١) نعتمد فى اختيار المصطلحات ، على القاموس الفلسفى الذى صدر عن شعبة الفلسفة بكلية الآداب ، جامعة محمد الخامس (١٩٦٤) ، بعنوان « مصطلحات فلسفية » ، الطبعة الثانية (نشر دار الكتاب ، بالدار البيضاء) . الإشارة إلى هذا المرجع هى : م . ف .

القسم الأول

الحرية والديمقراطية

الحرية والديمقراطية مفهومان أساسيان في العصر الحاضر، ومعناهما، على ما يظهر، واضح جداً، وسهل جداً، إلا أن ذلك الوضوح وتلك السهولة يجعلان الموضوع صعب التحليل. فإذا كان الناس جميعاً يعرفون، « بالبداهة »، معنى « حرية »، ومعنى « ديمقراطية »، فأنا أعترف بدوري، بداهة واستدلالا، بأني أجهل، كامل الجهل، معنى المدلولين السابقين. بل أزيد: إني لا أعرف لهما وجوداً في الواقع.

الفصل الأول

معنى « حرية »

قد تسلط على كلمة « حرية » إبهام كبير لكثرة ما لاكتها الألسنة ، ولكثرة ما راجت فى مختلف الهيئات والميادين ، منذ أقدم العصور . فأمتن ما يمكننى قوله عنها : انها اسم مؤنث مشتق من جذر يحتوى على (ح.) و (ر.) مضعفة أو : إنها كلمة قديمة ، كل القدم تستعمل فى الفلسفة ، واللاهوت ، والسياسة ، ويتناقش حولها الناس فى المؤتمرات . . . وهى ، أيضاً ، من الكلمات الشعرية المحببة إلى النفوس :

« وللحرية الحمراء بـــاب بكل يـــد مضرجة يـــدق »

فما وراء الباب ؟ أضياء ، أو ظلام ؟

كل هذا لا يعيننا ، مطلقاً ، على إبراز مفهوم حرية .

* * *

أولا : ليست هناك «حرية » ولكن حرية كذا . . أو كذا . . بمعنى أنه إذا لم يرتبط مفهوم حرية بإضافة أو بوصف ، وبقيت اللفظة مجردة ، صحبتها بلبلة لايجد معها الفكر « حرية » مستقيمة فى نشاطه . فبقدر ما تضيع صيغتها المطلقة وتتخلى عن اتساعها الكلى المجرد ، بقدر ما تكسب معنى واقعيًّا .

فليست لنا« حرية »، ولكن حرية ــ الصحافة ، وحرية ــ الاجتماع ، وحرية ــ المعتقدات إلى غير ذلك . ومن هنا يبدأ التناقض ؛ الحرية ، قبل كل شيء هى التقييد ، بحيث لايفهم مدلولها إلا إذا تنازلت عن الاستقلال الكلى والتزمت التحديد .

* * *

ثانياً : حرية الصحافة ، ما هى ؟

فحتى فى الأمم التى تعد فى طليعة الشعوب الديمقراطية ، نلاحظ تناقضاً كبيراً . فلا يمر شهر دون أن تمنع صحيفة ما فى فرنسا ،[1] لأن السلطة لاترضى

---

(١) أيام الحرب الجزائرية .

على مقال ما . . . فهل معيار حرية الصحافة إرضاء الحكومة ؟ وليست الصحف التى تحجز هى دائماً صحف اليساريين ، فصحيفة Aspects de la France المعروفة بنزعتها اليمينية المتطرفة ، كذلك تكون ضحية لمقاومة رجال السلطة . إن منع الصحف يخالف حرية القول ، ويجعل من الحكومة خصماً وحكماً ، فى وقت واحد .

ولكن ، يجب أن نتساءل : أحرية الصحافة هى أن يقول الناس ما شاءوا ، فيما شاءوا ، وفيمن شاءوا ، ومتى شاءوا ، وأنى شاءوا ؟ إذا أجبنا بنعم ، فمعناه أننا نجعل حرية الصحافة مرادفة للفوضى فى القول ، فاتحين الأبواب أمام التحريضات المختلفة والكذب ، والتهديد بالتشهير « شانتاج » ، مما يعرض بحريات الآخرين إلى أخطار مادية ومعنوية .

أمعيار حرية الصحافة مشيئة رجال الأقلام ، نعنى أقلية من الناس ؟

نحن الآن فى حيرة : إما أن نجعل المقياس هو إرادة الحكومة ، وإما إرادة الصحفيين ومن يوحى إليهم بما يكتبون .

* * *

ثالثاً : حرية الصحافة تستلزم حرية الاجتماع ، والناس لا يجتمعون إلا حول آراء وضد أخرى ، أى لابد فى كل هذا من حرية الاتجاه السياسى ، والمعتقدات ، والمذهب . ومن الحكم بين مختلف الاتجاهات والهيئات ؟ مثلا ، بين اليمين واليسار ، والرأسمال والنقابات ؟ الحكومة تتكون من أفراد ينتمون إلى هيآت يصعب عليهم أن يعاملوا ، بتسامح ، حرية الرأى عند خصومهم :

« إذا كان خصمى حاكمى ، كيف أصنع ؟» .

ينزلق منطق البعض فيخلط بين حرية الصحافة وحرية القراء ويجعلهما مترادفتين ، مع أن الصحفيين يتصرفون ، مباشرة أو غير مباشرة ، فى الأذهان ويتحكمون فى توجيه « الرأى العام » . والصحفيون ، هم أنفسهم ، ليسوا أحراراً ، لأن رؤوس الأموال ، أو الحزب ، أو الحكومة هى التى تتحكم فى الصحافة والصحفيين .

* * *

رابعاً : لنا حرية الاجتماع ، وحرية القول . ولكن سنجتمع حول أى شىء ؟

وماذا سنقول ، إذا لم يكن لنا من الإمكانيات الثقافية ما يخولنا فهم الأحداث ومسايرتها ، والتعبير عن نظرنا حولها ؟ فالشرط الأول لحرية الرأى ولحرية الاجتماع ، هو أن تتوفر لنا أسباب الثقافة ، ونعطى الفرص للاستفادة منها . هذا أولا ، وثانياً أن يضمن لنا المعاش اليومى مما يترك لنا من الوقت ما يكفى للثقافة .

فلا حريات ، بل ولا كرامة للإنسان ما دام يهدده الجوع والمرض ، أو يفنى كل ساعاته فى جهد جاهد من أجل الحصول على الضروريات المادية ، فالتحرر المادى أول مرحلة فى سبيل التحرر الفكرى والمعنوى . . ولاتحرير فى الميدان الاقتصادى إلا عن طريق الشغل .

إن الشغل نظريات ، وتنظيم ، وتقنيات ، وتصنيع ، أى أنه معرفة واقعية . فالشعوب المتخلفة ، اقتصادياًّ ، شعوب تمتاز بانخفاض فى مستواها العلمى . ثم إن العلم يتطلب إمكانيات اقتصادية ليقوم بدوره الكامل ، فيتفتح الفكر ، وتزدهر الثقافة . فهناك تداع وملازمة بين التقدم التقنى والثقافى ، وبين التقدم الاقتصادى . فما هى الطرق الموصلة إلى التوازن داخل هذا الجدل الدياليكتيكى ؟

* * *

خامساً : ميدان الشغل متشعب للغاية ، يتمايل بين استغلال جهود العمال وبين استقلالهم فكرياًّ ، ضمن استقلالهم المادى . فالشغالون الذين لايجدون معنى وتعالياً فى عملهم ، يسترقهم الشغل استرقاقاً ، عوضاً عن أن يعينهم على تفتح الشخصية والتحرر . فلابدمن أن يُحْمى المستضعفون ، فكرياًّ أوثقافياًّ أو اقتصادياًّ ، —أى القاصرون — عن مسايرة الأحوال الخاصة والعامة : أن يحموا من سموم الدعايات الزائفة التى يمكن أن تروجها الصحافة والإذاعة والتليفزيون والسينما .

* * *

سادسا : ومن الحامى ؟

وما الحماية ؟

معنى الحماية ، هنا ، هو المراقبة ، أى تحديد حرية القول ، وليس الحامى إلا رجال السلطة . فإذا سمح لهم بهذا وتدخلوا ، عملياًّ ، تمكنوا من حق توجيه الرأى العام ، وذلك أول خطوة فى الفاشية .

فمن جهة ، نرى الحرية المطلقة مدعاة إلى الفوضى ، وربما أصبحت أداة سيطرة أقليات على أكثريات . ومن جهة أخرى ، إذا قيدت بمراقبة الحكومة ، عادت تحت رحمة من بيدهم الأمر ، تتلون بلونهم . فتسبح بحمدهم ، أو تضعف حتى تموت .

* * *

نخرج من تحليلنا للحرية بثلاث نتائج :

١ – لاتوجد حرية ، بصفة مطلقة مجردة ، ونقصد أن الحرية الحق لاتكون « لازمة » كما يقول النحويون ؛ : إن كل حرية تكون « متعدية » وإلا بقيت بدون محتوى .

٢ – لابد من تكاملية بين الحريات : أى أن كل حرية تستلزم حريات أخرى ، نعنى أنه لا حقيقة لأية حرية إلا فى مجموعة من الحريات تتكامل معها وتتكيف وتكمل بها .

٣ – لاتفهم أية حرية إلا إذا ارتكزت على معايير .

* * *

المعايير : قضية المعايير هى ملتقى الحريات بالسلطة .

هدف السلطة هو تسيير أمور الأمة ، وأمور الأمة تتنوع ، على حسب الظروف والأجيال ، والهيآت . فكثيراً ما تناقض مصالح طائفة مصالح طائفة أخرى . ثم إن لكل هيئة وسائل خاصة فى الدفاع عن مصالحها . فإذا وقع صراع بين طائفتين . كيف يكون موقف الحكومة ؟ أتؤيد إحداهما على الأخرى ؟ أتتركهما يتناحران ؟ فالتحيز ظلم ، والحياد خيانة لأمانتها .

مثلا : فى الولايات المتحدة صراع بين أصحاب معامل الفولاذ والعمال . وقد طال الإضراب عن العمل ثلاثة أشهر أو يزيد[1] . فمصالح الرأسماليين أن يستأنف العمل ، وأن لاترتفع أجور العاملين لكى لايرتفع ثمن الكلفة ، فيتضرر رأس المال من تقلص هامش الأرباح . ويؤكد مالكو المعامل أن فى الإضراب عن العمل حاجزاً دون حريتهم فى تسيير أمورهم . ويرى البعض من المسئولين

---

(١) فى فصل الشتاء من سنة ١٩٥٩ .

الأمريكيين أن من واجب الحكومة الضرب على أيدى الشغالين لأنهم يعوقون أصحاب الأسهم من حرية التمتع بتشغيل المعامل .

وأما حرية العمال ، فهى أن يتمتعوا ، هم كذلك ، بنتائج التقدم التقنى وينالوا حظهم من الثروات الاقتصادية والرقى المادى والثقافى . فحرمانهم من هذا التمتع يكون لهم كبتاً فظيعاً واستلاباً . وهل من بؤس أعمق من مضاعفة هذا الكبح؟ إن حياتهم متناقضة فى كيانها : يشاركون ، عمليًّا ، فى مجموع النشاط المادى الذى تنبنى عليه الحضارة ، وفى نفس الوقت ، يبعدون عن نتائج جهودهم ، محرومين من التمتع بالراحة ، والفراغ ، وبالوسائل المادية والمعنوية اللازمة للتكامل النفسانى والتثقف . نعنى من الترقية المجتمعية . إذن ، لا وسيلة لهم ، لتحقيق هذه الأهداف سوى النقابات .

* * *

النقابات

إن وجود نقابة يستلزم حرية الاجتماع ، وحرية الرأى ، وحرية التعبير . لكن إذا اجتمع المسئولون النقابيون وقرروا شيئاً لايواتى مصالح خصومهم ، فما المخرج ؟ لايبقى لديهم إلا سلاح سلبى : الإضراب عن العمل .

الإضراب تعبير ساكت على أن الشغالين مقيدون لامخيرون فى تحقيق مراميهم . لكن هذه القوة المكتفة الأيدى ، تواجه قوة لها حريات هى الأخرى تدافع عنها . فتدخُّل قوة ثالثة ضرورى لإيقاف الصراع .هذه القوة الثالثة هى السلطة، تتدخل باسم المصلحة العامة ، لتفرض حلولا . ولكن هذه المصلحة ليست « عامة » ، مادامت نتيجة الحكم ستكون على حساب طبقة العمال ، أولهم وعلى حساب خصومهم .

* * *

ما هى المصلحة العامة ؟

المصلحة العامة كل ما يعود نفعه على مجموع أفراد الأمة . وبما أن مصالح الطوائف الخاصة لاتمثل إلا مصالح الأقليات « وحتى إذا مثلت إحداها مصالح الأكثرية ، فالأكثرية ليست مجموع الأمة ، فبمستطاع الدولة وحدها « نظريًّا » أن تتربع بالمستوى الأعلى ، مستوى الشمول ، فوق الأقليات والأكثريات ، فتعتبر

الأليق بالصالح العام ، وتراعى المستقبل بقدر ما تعنى بالحاضر .

بيد أن الحكومة هى الأخرى مجموعة أفراد لهم ميولهم ، وأغراضهم ، ومواهب قد تعجز عن مسايرة الواقع وقد تتوفق أحيانا . ولهذا ليس لنا أى معيار كفيل بأن يضمن أن أعمال رجال السلطة ترمى ، دائما ، لما فيه المصلحة العامة ، ولو حاول بعضهم أوجلهم . إنهم خاضعون ، أبداً ، لمؤثرات شتى ، مما يعوق مسئوليتهم الأخلاقية عن التفتح الكامل . فهناك الجهل ببعض نواحى المسائل المعروضة عليهم وهناك المرض ، والخوف من الأقليات والأكثرية وما لكل منها من وسائل الإرغام والتغرية ، وهناك العاطفة والغضب .

كل هذا يمنع رجل السلطة من القيام بمسئوليته الأخلافية ، بطرق عادلة ، أى طبقاً لمصلحة مجموع الأمة . فالمسئولية الأخلاقية ، قبل كل شىء ، هى أن نشعر بأننا ملزمون بتحمل نتيجة أعمالنا ، وهذا لايحصل إلا إذا توفر ما يشترطه فقهاء الإسلام فى « المكلف » : أن يكون بالغاً ، عاقلا ، حرًّا .

* * *

التكاليف :

البلوغ هنا ليس حالة بيولوجية فحسب ، بل لابد فيه من الحصول على مستوى ذهنى ملائم للقيام بالمهام ، وهوسن الرشد ، ويقابله السفه[1] .

الشرط الثانى ، أن يكون المكلف عاقلا ، وليس معنى العقل ما هو ضد الحمق فحسب ، بل أيضاً ما هو معاد للمزاج السوى ، كالغضب . ولقد فطن السيد المسيح إلى ما للغضب من عواقب وخيمة ، فقارنه بجريمة القتل ، فى « خطبة الجبل » (إنجيل متى ٧ : ٢١ : ٢٢) . ويقول نبى الإسلام ، فى حديث صحيح : « لاتحكم وأنت غضبان » . . فالتاريخ يعطينا أمثلة متنوعة على نتائج الغضب الإجرامية . فكم من قائد سفاح دفعه الغضب إلى مذابح هيستيرية ، مثل (أبى العباس السفاح) ، و (نابليون) ، و (ستالين) . والغضب الهيستيرى نوع

---

(١) سفه = كان عديم الخلق ، أو جاهلا . يقال : ثوب سفيه = ردئ النسج ، سخيف ، كما يقال زمام سفيه = مضطرب (الزمخشرى ، أساس البلاغة) . ومن هنا ننتقل إلى المعنى الخاص : السفه = خفة تعرض للإنسان من الفرح والغضب ، فيحمله على العمل ، بخلاف طور العقل وموجب الشرع (الجرجانى ، التعريفات) .

خفيف من الحمق ، أما النوع الذى يبلغ كامل قواه فهو ا لجنون ، كما كان الحال عند (أتيلا) وعند (هتلر) .

والشرط الثالث فى المكلف هو الحرية . نجد أنفسنا ، من جديد ، فى مأزق : لقد ذهبنا من الحرية (أو الحريات ، على أصح تعبير) ثم هانحن نرجع القهقرى إلى حيث بدأنا .

فالحريات ، بالنسبة لفرد ، أو لطائفة ، تخضع لتيار حياة الأمة جمعاء ، فهى فى صراع دائم . ولكى لايصبح الصراع فوضى ، أو حرباً شعواء ، كان لزاماً أن يتدخل رجال السلطة . ولا يمكن هؤلاء القيام بمهمتهم إلا إذا تحرروا من كل القوات المعادية للعدالة ، وشعروا ، بكيفية واضحة محكمة ، بمسئوليتهم . ولن يصلوا إلى ذلك إلا عن طريق الضمير ، فهو منبع المسئولية الأخلاقية (خلافاً لمن يدعى أن منبعها هو الخوف من عقاب القانون) .

والضمير هو الشعور الواعى بأننا نتمتع بقوة تخولنا السيطرة على أعمالنا ، ساعة التفكير فى العمل وساعة التنفيذ . ولا وعى للضمير إلا إذا استوعبنا العمل الصادر عنا ، فتسنى لنا الحكم عليه حكم قيمة . وبما أن الضمير مشترك بين الحاكم والمحكوم، جاز لنا أن نؤكد : لو أنصف الحاكم لاستراح المحكومون ، ولو أنصف المحكومون لاستراح الحاكم .

* * *

نستنتج ، مما تقدم ، أن مشكلة الحريات أخلاقية فى صميمها :

١ — لأن مصدرها الضمير .

٢ — لأنها ، أولاً وآخراً ، تدعو إلى حكم قيمة : الخير والشر ، القبح والجمال .

وبما أن الضمير ، والقيم العليا عامة ، تشمل جميع أصناف البشر ، فالحريات فى أصلها ، إنسانية ، طبيعية ، نوعية ، أصيلة .

* * *

المسئولية :

نتساءل الآن :

هل يمكن أن نرتفع من مستوى الضمير الفردى إلى ضمير جماعى ، بحيث تتصل الأخلاق بالاجتماع صلة متينة ؟

هذا التساؤل فى غير محله ، لأن الأخلاق مجتمعية فى أصلها ، فكل مسئول ، مسئول أمام ضميره ، طبعاً ، وأمام البيئة . والبيئة وحدها مقر القيم والمعايير الأخلاقية ، وهى الخالقة للضمير خلقاً ، إذ بها يتكيف ، انفعالا للفضائل والمساوئ . فمثلا : الوعى أيام الرخاء غيره أيام الشدة . ثم إن أصحاب علم الاجتماع يقررون أن المسئولية كانت ، بادئ ذى بدء ، مشتركة غير محددة :

« وما أنا إلا من غُزَيَّة إن غوت غويت وإن ترشد غزية أُرشد »

فالارتقاء لم يبدأ من الشعور الشخصى بالمسئولية ، بل من الشعور القبلى الطائفى المشترك[1] .

مفهوم فرد ، ثم مفهوم شخص لم يلجا الذهنية الإنسانية إلا مؤخراً ، بالنسبة للتاريخ العام لأن العصبية عاقت الشخصية الفردية عن التجلى حتى عصر سقراط : « اعرف نفسك بنفسك » ، وحتى عصر الديانات الإبراهيمية فى الشرق الأدنى والأوسط : « ألاّ تزر وازرة وزر أخرى ، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى[2] » . فالمسئولية لا تقع إلا على من قام بالعمل ذاته ، فأصبح الحلال بيناً والحرام بيناً ، وأخذ فقهاء الإسلام يفرقون بين « فرض عين » ، و « فرض كفاية » .

* * *

الدولة والمعايير :

ولكن هذا الانقلاب العظيم لم يكن ليقع لولا الثورة الفكرية والنفسانية التى أرغمتنا على أن نعترف لكل كائن إنسانى بكرامته ، وحرمته ، ومساواته بأى إنسان آخر . إن كل واحد — فى — ذاته أشرف المخلوقات وأعظمها شأنا .

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى كتابنا « الشخصانية الإسلامية » ، القسم الأول . نشر دار المعارف ، القاهرة .

(٢) قرآن : النجم ٥٣ آية ٣٨ ، ٣٩ .

كيف تصان ، بالتساوى الملائم ، هذه الكرامة ، مثلا عند الضعيف وعند غير المكلف ؟ فخلافاً لما ادعاه (ديكارت) ، إن الملكة التى تميز الحق من الباطل ليست «أعدل الأشياء توزعاً بين الناس» ، فاجادة الحكم تنمو ، أو تنقص ، مع الكفاءات الذهنية والفكرية ، ومع تأثيرات البيئة . فلابد من الدولة للذود عن المستضعفين ، ولابد من معايير تخضع لها الدولة لكى تصان السلطة نفسها من مرضها الطبيعى أى من التعسف والاستبداد) . وهذا يعنى أن السلطة « المعنوية » الأصيلة توجد فى المعايير ، إذ أن قوة الشعور بالمسئولية ، سلطة أساسية ، بدونها لايكون عدل ولامساواة ، أى بدون المعايير تنعدم أطر الحرية . وهذا يستلزم وجود سلطة ثالثة أكبر جاهاً وجبروتاً لمراقبة وتوجيه الدولة ، طبقا لسلطة المعايير .

لكن من يستطيع أن يؤكد أن هذه السلطة ستبلغ حد الكمال ولاتتوقف على سلطة رابعة لتراقبها ، والرابعة إلى خامسة وهلم جرا ؟ . .

* * *

ها نحن أولاء قد تدحرجنا من المسئولية الأخلاقية إلى المسئولية القانونية : الأولى تقوم بحكم قيمة ، فحريتها خاضعة إلى تأنيب الضمير (عقاب باطنى) ، أما الثانية فتحرص على احترام القوانين (الزجر القانونى) . فعلى هذا ، إن الحريات خاضعة ، خضوعاً مضاعفاً ، للضمير (المسئولية الأخلاقية) وللدساتير والأعراف (المسئولية القانونية المجتمعية) .

* * *

بحثنا عن الحرية ، فوجدنا حريات ، وفحصنا الحريات ، فإذا هى تقييد وتحديد . إلى هنا وصلنا. فإذا كان ما تقدم يلتصق شيئاً ما بالواقع ، خرجنا بثلاث نتائج :

١ ــ الحريات ترتبط بالسلطة .

٢ ــ السلطة لا تقوم بمهامها إلا إذا تحررت مما تحمل فى تكوينها من أخطار على كيانها .

٣ – لاسبيل لهذا التحرر إلا بإخضاع الدولة كهيئات إنسانية لسلطة الدساتير ، أى إلى معايير (الدستور : مجموعة القوانين الأساسية لنظام بيئة أو طائفة ما) .

* * *

إن الدساتير والأعراف لاتبلغ الشمول . إنها خاصة طائفية ، وتتحول مع العصور والأجيال . فلابد من قاعدة ثابتة ليبنى عليها صرح الحرية فى مستوى شمولية إنسانية الإنسان . فهذا وحده يستطيع أن يضمن الشروط اللازمة لتفتح الحريات، مادامت حريات الفرد مهددة دائماً من لدن الآخرين ، وحتى من طرف السلطة التى تحميها ، ومن الدساتير التى قد توضع على غير هدى ولفائدة الأقلية التى تضعها .

* * *

حرية الصخرة :

هكذا ، لا يستطيع الفرد تحقيق حريته إلا بقدر ما يبقى متصلا بالآخرين ، أى بقدر ما يخضع إرادته إلى الإرادة العامة .

فماذا تعنى ، بالنسبة للفرد ، تلك « الإرادة العامة » التى ليست لأى « أحد » على الخصوص ، وهى ، فى نفس الوقت إرادة « كل الأفراد » على العموم ؟

قد يقال إنها لاتستلزم إخضاع الفرد ، بل على العكس هى نتيجة لتقبله . لكن هل يستشار الفرد ليقبل أو يرفض ؟ فالذى لا يتمكن من القدرة على المعارضة والرفض ليس بحر . فالحجرة أو الصخرة يمكن اعتبارها « حرة » لأنها « تقبل » وضعها دون معارضة ، بل إن الحجرة تجعل « إرادتها » منسجمة مع الإرادة العامة (إرادة مجموع الجمادات) التى تعبر عنها العطالة أو اللاحركة . على هذا ، يصبح الاستقلال الذاتى عند الشخص مرادفاً للجمود عند الحجرة . (فالفردانية ، l'individualisme) إن هى إلا رد الفعل ضد مثل هذه النظرية التحجيرية (ونقصد بالتحجير معنيين : إخضاع الفرد إلى قوى خارجة تستغله ، وفى معنى تشيىء الشخص حتى يصبح وكأنه حجرة) .

* * *

الحرية الواعية :

لا بد من أن تستعيد الحرية مفهومها الملىء إنسانية ، المتجذر فى أعماق كل شخص . فإن هى استوت على الوعى الخاص ، استطاعت أن ترتفع إلى الوعى العام ، وأن ترتبط وتتكامل مع الحريات الأخرى المجتمعية والاقتصادية والسياسية . . . لابد أن نؤمن بفردية الشخص أولا . إنها نقطة الانطلاق ليكتشف المرء وجوده ويكشف عنه . فالحرية تتحقق كوجدان واع لأبعاده وحدوده ، وكوجدان يتحدد ويتأطر بالحرية . فلا نزوع ولاتعال ، ولا تواصل مع الآخرين بدون إرادة خاصة . وبفضل ما تتمتع به الإرادة الخاصة من حرية ، يمكنها أن تنسجم مع الإرادة العامة أو تعارضها .

والمعارضة قد تكون إصلاحية للفرد وللمجموع . فكما يقول الحديث النبوى : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » . فحرية معارضة « السلطان الجائر » (وقد تجسدت فيه الإرادة العامة ، الصامتة) أساس كل ديموقراطية . فالديمقراطية ، ليس ما فى الدساتير مسطراً ، ولكنها تجارب يحياها الفرد فى الجماعة ، ومع الجماعة . إنها ليست كائناً حيّا ، ولا عندية مكتسبة ، بل فعالية داخل أطر تضمن لها المشروعية المجتمعية ، بعد أن صارت واعية لواقعيتها فى التجارب الوجدانية .

الفصل الثانى

معنى الديمقراطية

يعرفونها ، طبقاً للاشتقاق اللغوى ، بـ « سلطة الشعب » : إنها النظام الذى يجعل السلطة بيد مجموع أفراد الأمة ، دون اعتبار فوارق الجاه ، أو الغنى ، أو غير ذلك .

لكن ، إذا كان الشعب بمجموع أفراده هو مصدر السلطة والغاية منها ، هو الحاكم والمحكوم ، لم يبق مجال لهيئة حاكمة .

الواقع يعاكس هذه النظرة السطحية البسيطة . فالتاريخ لم يشاهد ، مطلقا ، أن شعباً تولى الحكم بنفسه ، مباشرة .

* * *

ديمقراطية المقايضة :

ربما لوحظ هنا أن المقصود بالديمقراطية هو حكومة يرتضيها الشعب . نجيب على هذا بأن فى التاريخ أمثلة تفوق الحصر لحكومات استبدادية ارتضتها الشعوب : فالفراعنة ادعوا الألوهية « أناربكم الأعلى »[1] ، و(موسلينى) كان يتكلم « باسم الشعب الإيطالى بأجمعه » ، ولم يغتل إلا بعد أن خسر الحرب . فالتعاقد الذى يدعيه (جان جاك روسو) فى كتاب « العقد المجتمعى » يعتمد ، أكثر ما يعتمد ، على قبول كل فرد أن تتقيد جميع حقوقه تقيداً تامًّا ، ويجعلها تحت تصرف البيئة جمعاء ، مقابل حرية مجتمعية .

فالمرء يتخلى ، كليًّا ، عن جميع حرياته الطبيعية ، فى مقابل حريات مدنية يعطيه إياها مجموع الشعب ، أى الحاكم ـ المحكوم ، الهدف والمصدر للسيادة . فتخلى الفرد عن حقوقه لصالح الدولة إنما هو شكلى لا أكثر ، فالدولة تعيد له نفس الحقوق ، غير منقوصة ، إلا أنها تردها إليه فى قالب مجتمعى بعد أن كانت

---

(١) قرآن : النازعات ٧٩ آية ٣٤ .

حقوقاً طبيعية . فدور الدولة هو المحافظة على الحقوق التى تؤتمن عليها من لدن مجموع أفراد الشعب وأهمها **الحرية والمساواة**. إن مهمة الدولة هى القيام بما تمليه الإرادة العامة .

كل هذا يمكن قبوله ، نظرياًّ ، أما إن اعتبرناه من الجانب الموضوعى ، اتضح لنا أنه لايتصل بالواقع :

١ – لأنه يصعب علينا تخيل أمة ، بأجمعها ، على صعيد واحد ، تعبر بصوت واحد ، عن إرادة واحدة .

٢ – لأن ما يقصده (روسو) « بالإرادة العامة » ليس المجموع العددى للإرادات الفردية ، بل إرادة ترمى إلى ما فوق المصلحة الخاصة ، أى إلى المصلحة العامة .

* * *

ها نحن ، مرة أخرى ، مرغمون أن نتساءل :

ما هى المصلحة العامة ؟

إذا عثرنا على حقيقة تسمى « المصلحة العامة » ، أيجوز لنا أن نقول ، مع (روسو) ، إنها تسمو على المصالح الخاصة ؟

ألا يحصل فى الواقع تصادم بين النوعين من المصلحة ؟

إذا اعترفنا بالصراع القائم بينهما ، لزمنا أن نسأل ، من جديد :

من الحكم ؟

يجيب(روسو): إن الإرادة العامة (التى تعمل على تحقيق المصلحة العامة) مستقيمة فى اتجاهها ، بيد أنها تقع فى أغلاط . إنها تخطىء ، كما يخطئ الأفراد ، ولهذا يجوز تبديل القوانين ، كلما دعت ضرورة الإصلاح إلى ذلك .

نسأل : من سيقرر الإصلاح ويحدد وسائله ؟

وأية ضمانة لنا فى أن ما سيحدث من تجديد هو أصلح مما كان ؟

بما أن (روسو) يقول بأن المثل العليا الأخلاقية فطرية ، ويفضل العزلة والانفراد على الحياة المجتمعية ، يجوز لنا أن نعتبر آراءه نظريات فى الواقع ، لامشاهدات للواقع .

* * *

إذا كان فى تحليلاتنا السابقة شىء من الواقعية ، فإننا نخرج بنتيجة عامة : لاتوجد ديمقراطية ، لا الديمقراطية طبقاً للاشتقاق اللغوى ، ولا الديمقراطية طبقاً لآراء (روسو) . وهذه نتيجة سلبية ، كالتى وصلنا إليها فى الفصل السابق الخاص بالحرية ، رغم محاولاتنا الإيجابية .

* * *

إذن : لاحرية ولا ديمقراطية :

أسلوب سلبى .

فلنحاول ، الآن ، أن نغير طريقة البحث ، فعوضاً عن أن نقول : « ما هى الحرية ؟ » و « ما هى الديمقراطية ؟ » نتساءل :

هل هنالك ما يعادى الحرية ؟

وما هى أضداد الديمقراطية ؟ .

فربما وصلنا إلى نقطة إيجابية بطريقة سلبية . لكن هذه النتيجة لن تعطينا تعريفاً ، وإنما ستقربنا من المفهوم العام للفظتين . فلنحاول العمل على تحديد كل منهما فى ترابطها مع الأخرى .

* * *

الديمقراطية هى النظام المخالف للحكم المطلق . ويعد حكماً ديمقراطيًّا كل حكم لا يستبد فيه بالسلطة فرد أو طائفة . هكذا تصان حريات الأفراد من العبث والاستغلال .

والحريات لا يراد منها النزعة الفردية ، لأن الحريات شخصية من أصلها . فالشخص يتعدى الفردية لتحقيق القيم الإنسانية المشتركة ، ويهدف للتكامل داخل المجتمع .

فالديمقراطية ، على هذا ، نظام عام يفسح المجال لكل الإمكانيات ، أمام كل شخص ؛ إنها النظام الذى يخولنا (بصفتنا أشخاصاً) الوسائل الناجعة لكى نحيا (فى وعينا وفى سلوكنا) القيم العليا المشتركة .

فليست الديمقراطية ، إذن ، غاية فى ذاتها ، بل ممر للتعالى : الانتقال من فرد منغلق على ذاته ، إلى شخص يتفتح باستمرار نحو جميع امتداداته المادية والمعنوية ، والفكرية .

أما الحريات ، فهى كل نشاط يقرب من هذا القصد ، إنها ، إذن ، وسائل، من بعض الوجوه ، كالديمقراطية .

* * *

السياسة :

تجتمع الحريات بالديمقراطية تحت لواء السلطة : فدور السلطة أن تحدد وتراقب الحريات الديمقراطية ، وفى نفس الوقت أن تصونها ، وتدافع عنها ، وتدفع بها إلى الأمام .

أما السياسة، نعنى وظيفة رجال السلطة، فهى ، قبل كل شىء ، الحيطة ، أى مراعاة الممكنات الحالية واعتبارها بالنسبة للمستقبل . فالسياسة يفرضها التاريخ ، ولكنها لاتستطيع أن تفرض شيئاً على التاريخ : إنها الممكن، فأنىّ لها أن تنجب الحتمية ؟ كل ما يُطلب منها أن تزيل من طريق الأحداث ما يعوقها عن السير نحو الغاية المثلى: الترقية الإنسانية . فتعد سياسة فاشلة كل نظام لايقرب من تحقيق مطامح الشعب الطبيعية : ازدهار الإنسان العام .

من هنا كانت السياسة قوة تداعى كل أنواع النشاط لدى الإنسان، فى تأثيره وانفعاله ، وكان لزاماً عليها أن ترتكز على ثقافة متينة تشمل العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية ، مادامت غاية السياسة أن تلعب دور المحرك الأول فى عمليات الإنسان لخلق بشرية أرقى .

* * *

أول اعتراض على هذا هو أن هناك تناقضاً كبيراً بين هدف السياسة كما « يجب » أن تكون وما تفعله فى الواقع ، شرقاً وغرباً : هناك المثالية الأخلاقية ، وهناك الواقعية التاريخية . كل الحكومات — إلا القليل النادر — تدعى الديمقراطية والاشتراكية ، حتى (هتلر) نفسه كان يرأس الحزب « الوطنى الاشتراكى» . وهكذا :

« كل يدعى وصلا بليلى — وليلى لا تقر له بذاك » .

* * *

هل نستنتج من هذا أن كل أنظمة الحكم متشابهة ، وأن الإنسانية مصابة بخطيئة السياسة ، أو أن السياسة ، بكل أصنافها ، خاطئة ؟

أنضرب بالإرادة العامة عرض الحائط ، وننكر وجود المصلحة العامة مكتفين بالدعاء ، بكل الويلات ، على « ساس يسوس » وما تفرع عنها ؟

حقاً ، إن (روسو) لم يراع الديمقراطية إلا من الوجهة الشكلية . وقد اعترف هو نفسه بأن النظام الديمقراطى ، كما يرتئيه ، لايمكن تطبيقه إلا فى أمم صغيرة جداً . بيد أن لهذا النظام فائدة مهمة : « العقد المجتمعى » يفترض أن منشأ السلطة هو حرية الاختيار ، لدى المجموع .

إلا أن « المجموع » ، هو مجموع أفراد . ف « إنسان » ، كما عرفته وثيقة «حقوق الإنسان والمواطن » بعد ثورة ١٧٨٩ ، ليس إلا فرداً مجرداً لم يستطع (ولن يستطيع) أن يكون قاعدة لدستور موضوعى عادل ، ولأخلاقية قابلة للتطبيق العملى . فعلى أسس مجردة ، تقوم مبان مجردة لاقصور وناطحات السحاب [1].

* * *

يجب على كل فلسفة عملية أن تنطلق من مفهوم واقعى ل « الشخص » ، والشخص كائن ملتزم ، واع لالتزامه ، فى الصراعات الحيوية التى تجمعه بالآخرين وتجعله ، فى آن واحد ، معارضاً لهم . إن الشخص كائن بشرى يتواصل بالفطرة ، مع الآخرين ، سلباً وإيجاباً . فصراعاته هى محور كل فعل مجتمعى . وما السياسة إلا دراسة وتنظيم للتواصل بين الأشخاص ، أما الديمقراطية ، فترمى إلى توجيه الصراعات التى يقتضيها التواصل ، توجيهاً أفيد للجميع مع جعل كل واحد قادراً على أن يتمتع بنفس الحقوق ونفس الحماية ، برغم الصراعات .

* * *

تستلزم الإرادة العامة حرية الرأى ، وحرية الاجتماع ، وحرية المراقبة . كما أن حريات مجموع الأمة تستلزم ، بدورها ، تحديد حريات الفرد باسم مصالحه التى تدخل ، حتمياً ، فى المصلحة العامة . على أن ما بين نوعى المصلحة من فرق إنما هو شكلى ، ولا يتعلق إلا بالجزئيات . فالمصلحة العامة هى ، مثلا :

(١) ينطبق هذا على الوثيقة الأمريكية كذلك Bill of Rights (1790) .

السلم ، وازدهار الاقتصاد ، وانعدام البطالة . . . وكل هذا لا يعاكس مصالح الفرد السوى السليم .

* * *

سياسة الأهداف وأهداف السياسة :

إذا وفق المسئولون إلى معرفة المصالح العامة ، وأخلصوا فى إنجازها ، أصبحت السياسة فنًّا اجتماعيًّا يرمى إلى خدمة المجتمع بالديمقراطية ، وصار شرط السياسة المثمرة هو الديمقراطية الحقة ، وهدفها هو تقدم الإنسان وانتشار الحضارة .

تلك مثل عليا نتمناها بدافع الأخلاق ، وأهداف نود تحققها بالسياسة . أما ما نشاهده ، فى الواقع ، فهو أن السياسة تعاكس مطامح الأشخاص وتكبت دعاءهم الداخلى . فوظيفة الحكومة أن تعبئ إمكانياتها للسياسة ، وواجب الشخص هو الخضوع .

إنى أقبل أن أخضع لأوامر الحكومة ، ولكنى أرفض (وأتألم) عندما أطالب بالتصفيق الحاد والتحمس لأوامر قد لا أرضى عنها ، وربما أكون ، أحياناً ، ضحية لها .

ربما اعتبر بعض القراء تصريحى هذا موقفاً سياسيًّا ، وهو موقف سلبى ، معاد للسياسة . فما ذنبى إذا كنت لا أحب السياسة ؟ إلا أنه ، بالرغم عنى ، أجدنى مضطرًّا أن « أعمل » السياسة ، لأن كل الناس يشتغلون بالسياسة ، وأرانى مضطرًّا أن «أتسيس» حتى أحارب السياسة ، مثل الغزالى الذى بقى يتفلسف ليحارب الفلسفة . فلو كنت حرًّا ، لاخترت ألا أهتم بالسياسة ، ولو من بعيد ، وأتركها للمحترفين ، وللمكلفين بها لأوجه طاقتى الغضبية وعنفى نحو ميادين أخرى .

* * *

هنا يبرز ، مرة أخرى ، مشكل الحرية .

هل فى إمكانى أن أتناسى السياسة ؟

الجواب ، هو لا ، لأن السياسة فى كل شئ : « السياسة الاقتصادية » ، و« سياسة » التعليم ، و« سياسة » التشغيل ، و« السياسة » الخارجية ، و« السياسة» الداخلية . . . فلأنسلخ ، إذن ، عن جنسيتى المغربية ، ولأبتعد عن بلادى

حتى لا ألتزم بأية سياسة ، « داخلية » أو « خارجية » ! إنه حل سلبي وغير موضوعي ما دام يتغافل عن سياسة الأخلاق ، وعن « السياسة العالمية » . إن السياسة تتابعنا كالموت ، لا يخلو منه مكان أو زمان : « أينما تكونوا يدرككم الموت ، ولو كنتم فى بروج مشيدة[1]» .

إننا ملتزمون « سياسياً » ، طوعاً وكرهاً . فالقضية ليست فى محاربة السياسة ، بل فى تنوير سلوكها ، وإعانتها حتى تصير الأعمال السياسية أقل ضرراً ممكناً .

التفكير الشخصى غير حر ، لأنه ملتزم ، التزاماً سياسياً شاملا ، إنه يعيش بالسياسة كما يتنفس المرء . فكل فعل من أفعال المفكر تسهم فى حياة الآخرين (مباشرة أو غير مباشرة، قليلا أو كثيراً ، بالخير أو بالشر) .وبما أن السياسة تهيمن على مجموع الفعاليات المجتمعية كان المفكرون ملتزمين سياسيًّا (عن وعى منهم أو غير وعى) . فإذا حاولوا التحليق فى « الماورائيات» و « الذوقيات » ، و « التجليات » ، و « الحلول » ، و « الفناء » ، . . . ككثير من الصوفية بالأمس ، أو كما هو الحال فى التفكير التجريدى ، عند بعض مفكرى اليوم ، فإن العقل يهجر عالمه الأصلى الأصيل ، تاركاً المجال رحباً للذهنيات الأسطورية تعبث فيه وتضل .

* * *

كل تفكير بنّاء هو تفكير فى ما جريات العصر . فلا « حكمة » إذا انعزل التفكير عن العمل . إن النظريات « المجردة » ، إن لم تكن مرشحة للفعل ، انقلبت إلى حلم ، هادئ أو مزعج ، إلى هذيان أو جنون . فللمجانين « نظريات » وأفكار تدور حول نفسها .

دور المفكر أن يبذل جهده ليرفع السياسة من المعنى القدحى العارض نحو علم يرمى إلى معرفة الحاجيات العامة ، حبًّا فى إرضائها بموضوعية ومساواة . فالسياسة علم يمرن المسئولين فى الدولة ليغدوا قادرين على صيانة إنسانية الإنسان ، فيحافظ كل شخص على أبعاده ، وعلى مقاييس التوازن بين النظر والعمل . فالسياسة

---

(١) قرآن ، النساء ٤ آية ٧٨ .

وعى ، وأخلاقية ، ومعطيات علمية ، وفن فى التدبير .

إذا كان شأن السياسة هو ما رأينا ، وما أعظمه من شأن ! جازلنا أن نعتبر السياسيين المسئولين الأولين عن مصير الشعوب والإنسانية .

* * *

أمام هذا الدور الخطير ، من المستحيل على الفلاسفة أن يغضوا الطرف عن السياسة[1] . يجب أن تغذى الفلسفة السياسة بالمعايير ، وبالنظريات المرشحة للفعل ، وأن تعمل على توعية السياسى توعية تؤكد له مفهوم « إنسان » ؛ الإنسان – الكل ، وتجعله أكثر حساسية بمسئولياته . أليست السياسة فن أساليب الحكم (إنها علم الحكم بحكمة) ، ومن واجب الحكومة أن تتعرف على المحكومين بصفتهم ذوات وأشخاصاً (هنا تتدخل الفلسفة ، فى معناها الواسع) وبصفتهم كائنات مستهلكة (هنا يتدخل علم الاقتصاد السياسى بخططه وإحصائياته . . .)

على الفيلسوف أن يتدخل أيضاً ، دونما خجل ، ليؤنسن الديموغرافيا ، والإحصاءات ، والمشاريع ، كيلا تجف الأفكار ، وتنساب مع الأرقام المجردة . إذن ، على السياسى أن يحتك بالفلسفة ليستمد منها المعونة النظرية والأخلاقية ، إذ السياسة هى قيادة الناس وتسيير المجتمعات البشرية . وأول واجبات السياسى هو معرفة « الإنسان » ، بالموضوعية والأرقام ، وبالتعاطف والحب كذلك . فالأرقام تقربه من معطيات الواقع المحسوس ، وأما الحب فيفتح له الأفق على أبعاد الإنسان المعقولة واللامعقولة ، وعلى الشروط الأساسية التى يقتضيها وجود الإنسان لتتحقق إنسانيته .

* * *

على هذا ، إن الفيلسوف سياسى بالطبع ، و« ملتزم » بالطبع : أولا لأنه يشارك فى السياسة ، دفاعا عن نفسه كمواطن تتحقق واجباته وحقوقه فى بيئة سياسية (أى إنسانية) وثانياً ، لأن وجهة نظر الفيلسوف وتبرير وجود الفلسفة هما وعى الواقع مع توجيهه التوجيه الأفضل .

بالتعاون بين السياسة والفلسفة ، يجد المسئولون عن المجتمع البشرى عللا

---

(١) نفرق هنا بين السياسة كعلم وكفن ، وبين الحزبية والحملات الانتخابية .

ومبررات للعمل ، ورضى عن العمل . وبذلك ، أيضاً ، تصبح السياسة إيماناً بإنسانية كل شخص ، ويكون « الالتزام السياسى » كفاحاً بطولياً وتضحيات أخلاقية . فمواقف أبى ذر الغفارى السياسية ، كانت صوفية ببواعثها ، أخلاقية بنتائجها . فقد تكون السياسة منبع الخير أو منبع الشر ، تعبيراً عن روحانية عليا أو عن ذهنية شيطانية خبوث . إنه تأرجح يجعل الديموقراطية فى خطر مستديم . وإن هذا الخطر لجانب من جوانب الشر .

* * *

قد يعترض المفكرون المسيحيون، بأن ذلك شئ طبيعى ، لأن الشر متأصل فى الإنسان وفى العالم ، من جراء خطيئة آدم وحواء .

فلنفرض أن ذلك هو الواقع. يجوز أن نؤكد : ما دام الشر واقعاً لايمكن نكرانه فالقضية هى : كيف نعمل على تغيير عالم الشر إلى عالم إنسانى؟ فليس المهم أن نتأسف على مصير الإنسان ، بل المهم هو أن نعرف ما يجب عمله من أجل الإنسان فى صراعاته ضد الشر[1] . ذلك هدف السياسة : القضاء على شر التخلف الاقتصادى والفكرى وعلى شر الحرب ، وشر الانحلال الأخلاقى . فالسياسة ، بهذا المفهوم ، منبع التحرير .

فما هى الأنظمة التى توفر المجالات الصالحة لتحقيق تلك الأهداف ، أى التى تعمل على صيانة الحريات الشخصية والعامة ؟

* * *

الديمقراطية هى النظام الذى يعطى للمرء أكثر الإمكانيات والفرص لتحقيق البعض من حرياته الضرورية: فالتصويت العام ينم عن شىء من الاختيار بين البرامج التى يقدمها المنتخبون (بفتح الخاء) فيكون للمنتخبين (بكسر الخاء) ، بطريقة غير مباشرة ، حظ فى توجيه سير الأمور . ثم إن المجالس النيابية (إذا لم يقع تزوير فى الانتخابات) تمثيل حى لأكثرية الشعب ، تشرع باسمه ،وطبقاً لإرادته .

---

(١) انظر كتابنا « الشخصانية الإسلامية » ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، من ص ١٣٣ إلى ١٤٠ ، سنة ١٩٦٩ .

نعم ، إن الديمقراطية لم تصل بعد إلى أية وسيلة لتمثيل الإرادة العامة ، ولكن « مالايدرك كله ، لايترك جله » . فنى الغالب أن الأكثرية تقترب من الإرادة العامة أكثر من الأقلية (نعم ، قد يكون مجموع الأقليات ملتفة أكثر عدداً من الأكثرية الانتخابية) . فالديمقراطية تحرص ، بما لها من قوى ، على أن يصبح للشعب أكثر الضمانات لمراقبة رجال التنفيذ . وإن مبدأ فصل السلطات « التشريعية والقضائية والتنفيذية » كما ارتآه « لوك » و « مونتسكيو » يخضع المسئولين عن كل سلطة لمراقبة رجال السلطتين الأخريين ، مما يعزز جانب الدستور « رمز الإرادة العامة » ويحول « على قدر الإمكان » دون استغلال السيادة العامة فى مصالح خاصة .

* * *

لكن ، نلاحظ أنه لم يتحقق قط فصل السلطات — وحتى فى الأمم الدستورية العريقة — تحققاً تامًّا كما تقتضيه الديمقراطية . فقد فصلت السلطة التشريعية ، إلى حد ما ، عن السلطة التنفيذية ، بيد أن السلطة القضائية ما زالت خاضعة للحكومة التى تعين القضاة ، وتقوم بترقيتهم ، فهم ، من بعض الوجوه شبيهون بالموظفين.

وربما كانت ، فى الطريقة المتبعة فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ضمانات أوفر منها فى أوربا ، بالنسبة لاستقلال السلطة القضائية ، فالقاضى ، بالولايات المتحدة ينتخب من قبل المواطنين ، فيبدو حرًّا فى مهماته . فإذا وقع اختلاف بينه وبين الحكومة ، رفعت القضية أمام المحكمة العليا .

فى هذا النظام محاولة طيبة لحماية حرية وحرمة القضاء . إلا أن حرية القضاء ، فى كل ولاية تخلق أحياناً تضارباً بين الولايات ، ثم إن انتخاب القاضى خاضع للعيوب التى يخضع لها كل انتخاب (المجاملات ، ومراعاة مصالح المنتخبين ، وهم أقلية . . حتى إن القاضى وهو الحكم يصبح ، إلى حد ما خاضعاً لمحكوميه ، أى للمنتخبين) . . فحرية القاضى ، وقداسة معايير العدالة جد نسبية .

إن قضاة المحاكم الفيديرالية ليسوا منتخبين ، بل يعينون تعيينا مؤبداً طول الحياة . كما أن رئيس الدولة هو الذى يعين قضاة المجلس الأعلى ، ويقدم مرسوم التعين إلى مجلس الشيوخ للمصادقة . نعم ، إن الرقابة القضائية التى تتمتع بها المحكمة العليا سلاح بيد الأقلية ضد تعسف إرادة الأكثرية . لكنها سلاح ذو حدين ،

فقد تصدر عن السلطة القضائية أحكام تعارض تشريعات المجالس النيابية . فالمحاكم تتعرض لتغييرات ، كما أن مجال التعديل الدستورى متسع جداً .

تلك هى بعض الصعوبات التى لم تتغلب عليها بعد مختلف أنظمة الحكم .

* * *

النسبية :

خلاصة ما تقدم هى أن الحرية والديمقراطية واقعيان نسبيان ، مثلهما كمثل كل الحقائق المتصلة بتاريخية الإنسان . إن المطلق لايسبح فى عالمنا ، إنه ليس من أى عالم تدركه حواس الإنسان المحدودة بطبيعتها . فحقائقنا حقائق تصدر عنا ، فى تاريخ ملازم لوجودنا ، وعن وجوده يفيض وجودنا ويتعالى عنه . ذلك أننا أشخاص والشخص كائن تاريخى ، لكن تاريخه تاريخ فكر ينزع دائماً نحو الشمول والتعالى . إن الفكر مجبور ، طبيعياً ، على المايوتيقا « عملية التوليد » ، وهو على الدوام ، ينجب عجائب لم تكن متوقعة ، ولا تلتحق بالمكتسبات السابقة إلا بعد تحققها . فعندما يخترع الفكر أى اختراع ، يعبر عن حريته ، ومن هنا كانت خطواته « تقدمية » ، لأنها تنمى التجارب الإنسانية ، وفى نفس الوقت ، نسبية ما دامت تنفى إمكانية مماثلتها وتطابقها مع الخطوات السابقة . فال «تقدمية» تعنى هنا حركة مزدوجة : يتحقق نفى ما سبق ، فى عملية تجاوزه نحو ما سيكون . إن الحاضر لا يعدم الماضى ، ولكنه يحتضنه ويوجهه ، فى أفق جديد . على أن ما هو « جديد» لا يصبح عنصراً تقدمياً إلا بقدر ما يندمج فى الحينونة[1] ليفتح المجال لما سيعقبه .

* * *

كثيراً ما عرفوا النظام الديمقراطى تعريفات مثالية (الديمقراطية كما « يجب » أن تكون ، لا كما هى فى الواقع) ، إلى حد أن جملة من الأنظمة تنتسب للديمقراطية دونما حرج ، رغم الأساليب والمناهج الاستبدادية المتبعة ، فى مجال التشريع وفى مجال التنفيذ . ولكن ، استناداً لأى برهان ، ولأى معيار ، ولأى تعريف قارٍّ نستطيع أن نرفض

---

(١) انظر : l'en train de فى م . ف ص ٦٠ .

أو نقبل ديمقراطية هذا النظام أو ذاك ؟ لذا ، يجب أن نتساءل عن مصدر الديمقراطية .

* * *

منبع الديمقراطية :

تجيب الشخصانية الواقعية بأن مصدر الديمقراطية نفساني : يسمى نظاماً ديمقراطياً النظام الذى يعمل على تحقيق رغبة أى شخص فى أن يقوم بتسيير أمور الدولة التى يحيا فى كنفها .

إنها رغبة ، وأكثر من رغبة : الأمنية العميقة التى بدون إرضائها لايحس المرء بالثقة والأمن. فالاطمئنان أساس السعادة ، لأنه ينبع من الضمانة على حصانة حريات الشخص وحقوقه ، مع المساواة فى الواجبات بين جميع الأشخاص . إن كل المفاهيم النبيلة ، من عدالة ، وصداقة ، وأخوة ، وحرية لاتلتصق بالواقع إذا هى لم تنطلق من الاطمئنان . فالديمقراطية رغبة ملحة أصلية ، وأمل صميمى عملى . فبترابط الديمقراطية بالإطمئنان تجذر الديمقراطية فى وجدانى فتصبح ، إذن ، واقعاً أحياه ، كتجربة شخصية ، لا مجرد مفاهيم تفرض على من الخارج ، ويحميها دستور موروث ، أعرافاً أو نصوصاً شرعها غيرى ، فى غيبة عنى . فالديمقراطية نظام قابل للمناقشة والإصلاح ، والحكومة الديمقراطية حكومة تمثيلية (حكومة بالرضاء) غير محتكرة للسلطة التى هى ملك للجميع ، وتخضع للنقد الفردى والجماعى .

ووجود « الاطمئنان » يفترض أن القوانين التى تنبنى عليها أسس الحكم ، تضمن حرية الاجتماع ، وحرية النقد لمراقبة المسئولين ، دونما خوف من أى ضغط خارجى أو تعسف. هكذا يشعر كل واحد أنه يسهم (بكيفية غير مباشرة ، ولكنها عملية) فى تسيير شئون الدولة ، وأنه ، نتيجة لذلك : « حيوان سياسى ، بالطبع » . وبتعبير آخر : الديمقراطية نظام « تعاونى » يرمى إلى أكثر ما يكون من التحرر والتحرير ، بأقل ما يمكن من الضغط متى يشعر كل شخص بالكثير من الاطمئنان .

حقًّا ، للديمقراطية (بالإضافة إلى الجانب النفسانى السابق الذى تعمل « الشخصانية » على إبرازه) ، جانب مجتمعى يتكامل مع الأول . ذلك أن الشخص يتواصل تلقائيًّا ، مع الآخرين ، فى تفاعل مسترسل . فإذا انبعثت الأنظمة الدستورية من وجداننا (إرضاء لرغبة أو أمل) ، وعملت على تقنين تواصلات الأشخاص ، دونما امتياز ، كانت ديمقراطية صحيحة ، تتيح للفرد الحريات الضرورية لتكوينه الذاتى ، على اختلاف الأبعاد ، وفى كل المجالات .

* * *

الديمقراطية ، إذن ، نظام سياسى (وقد انسلخت « سياسة » هنا عن المعنى القدحى) يتفتح على عوالم الفرد البشرى ، فى تواصله الواقعى مع الآخرين ، بتكافؤ العضوية والفرص ، مع مراعاة التغاير الشخصى لكل فرد .

الفصل الثالث

التكامل الضدى

استنتاجاً مما تقدم تحليله ، يمكننا أن نؤكد أن الصفة الأساسية للديمقراطية هى « الضدية » ، ونقصد بذلك أن الوظيفة الرئيسية للديمقراطية هى أن تقوم بدور الحصانة : أن تكون حصناً ضد الاستبداد ، وضد الأوليغاركية ، وضد الفوضى . فدور الوقاية إيجابى ، فى هدفه ، سلبى ، فى شكله . وهذا التناقض الداخلى هو السبب فى صعوبة مفهومى حرية وديمقراطية .

نلاحظ أن لهذه المنزلة بين الإيجاب والسلب ، فائدة كبيرة ، بفضلها نتغلب على الغموض التام الذى صادمنا لأول وهلة ، وساير بحثنا فى كل مراحله .

* * *

مما يجب أن نلفت إليه النظر أنه **لاحريات ولا ديمقراطية إلا فى نظام مزدوج من السلبية والإيجابية .** فكلما تغلب قطب على الآخر ، انعدم التوازن الداخلى . فكيان الحريات وكيان الديمقراطية شئ واحد ، ولكن ، ليس أحداً : فلاحريات إلا بين . . . مثلا :

الحرية الشخصية **بين** العبودية والفوضى ، **بين** الاختيار المطلق والخضوع لجبرية مطلقة ؛ والحرية السياسية **بين** الحكم الديكتاتورى ، ونكران جميع أنظمة الحكم « النهليسم » أو العدمية المطلقة ؛ والحرية الاقتصادية بين رأسمالية استغلالية واشتراكية متطرفة وتيقنوقراطية (التى تجعل السلطة فى يد طائفة من الارستقراطية التقنية) ؛ وحرية التفكير بين نكران كل القيم والتقليد الأعمى .

* * *

الديمقراطية إذن نسبية : فما يسمى بالعالم الحر ، أو الديمقراطيات الغربية ، لم يتحرر بعد من مخلفات العصور البائدة (فى ميدان الاقتصاد ، على الخصوص)

من استغلال لجهود العمال والمستضعفين ، ومن مزاحمات طاحنة بين الأقوياء ، ومن استعمار وعنصرية . ولقد صدق أحد المفكرين الفرنسيين إذ قال : لا يمكن لأى شعب أن يتمتع بالحرية وهو يضطهد شعباً آخر .

فى مقابل « العالم الحر » نجد « الدول الاشتراكية » و « الديمقراطيات الشعبية » ، وهى أمم قد تحررت ، إلى حد ما ، من الاستغلال المادى ، ولكنها لم تكتسب بعد الحريات السياسية .

* * *

لا نود أن نعطى حكم قيمة على نظام الغرب أو على نظام الشرق ، وإنما أشرنا إلى ما فى كليهما من نقصان ، الشئ الذى يعزز الاعتراف بالنسبية ، خصوصاً وأن كلا منهما يتهم الآخر بدوس الكرامة الإنسانية وعدم احترام حقوق الإنسان .

فلكل منهما وجهة ، وحسن نية ، ولكن الواقع ليس ما ننوى ، بل ماينتج عن أعمالنا . ومعنى هذا أن العالم لم يصل بعد إلى ديمقراطية حقة ، تترفع عن « القومية » و « العنصرية الثقافية » والفكر ولوجيا[1] ، وعن مختلف الفوارق والمقاييس الخاصة . فالنسبية هنا ليست النظرة القصيرة ، بل النظرة الواقعية التى تلازم الأحداث ، خيرها وشرها ، فى صيرورة التاريخ الإنسانى العام . فالإنسان يصنع تاريخ الإنسان ويوجهه .

* * *

يسوغ لنا أن نقول إن الديمقراطية (فى المرحلة التى وصلت إليها الآن) مجموع من الجهود لتحقيق نضال عاقل يضمن لنا الحريات والمساواة ، فى كل الميادين . فمصلحة السلم العالمى ، ومصلحة الرقى هى أن تتحقق ، شموليًّا ، الحريات والديمقراطية الحقة ، وهذا يستلزم أن تتكامل الأنظمة الغربية والشرقية ، ويتحرر الاقتصاد والأشخاص معاً ، فلنظم الغرب فضائل ومساوئ ولنظم الشرق فضائل ومساوئ .

* * *

---

(1) L'ideologie.

هل للحتمية حرية مطلقة ؟

يظهر (ماركس) أن المثالية والروحانية اللتين توصف بهما الليبيرالية ليستا إلا اتجاهاً ماديًّا (فى المعنى القدحى للكلمة) . إن الليبيرالية مظهر محسوس لمادية جشعة . حاول (ماركس) أن يبرز طبيعة المجتمع الصناعى البورجوازى على حقيقته ، دون أقنعة : استغلال لجهود الأكثرية من جانب الأقلية ، ونفاق الفكرولوجيات المحنطة بالدين ، أو المشحونة بـ « الحرية » المجردة التى يتكلم الكل عنها ولا يستطيع أحد أن يعرفها . ثم أكد (ماركس) مع رفيقه (إينجلس) أولية البنية الاقتصادية بالنسبة لمجموع البنيات الأخرى[1] .

كانت مواقف (ماركس) و (إينجلس) مواقف نقدية أجلت الخطوط التى تسير عليها البيئة الصناعية (على الأقل بجوانبها السلبية) وأوضحت نوعية علاقات الأفراد والطبقات . فما قام به (ماركس) أو (إينجلس) كان عمليات تعرية لفتت الأنظار إلى واقعية الظاهرات المجتمعية والدعوة إلى الرجوع إلى الأشياء ، كما هى فى الواقع . بيد أن (ماركس) سرعان ما انتقل إلى التأكيد على الاعتقاد بالحتمية ، واندفعت « الماركسية » نحو نسق أنثروبولوجى جديد ينبنى على تقليص الشخص فى شخصيته المنتجة (الإنسان الاقتصادى) .

* * *

هنا نقطة قد تكون تناقضاً عميقاً :

— أيكفى « الإيمان » بالحتمية وبأولية الفعاليات الاقتصادية لتتحقق الغايات التى رمى إليها (ماركس) و (إينجلس) ، من تحرير الفرد واضمحلال الدولة ؟

— كيف تنسجم الحتمية مع التحرر والتحرير ؟

فالتحرير لا يحصل دون مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا ، وهى مرحلة قد تطول وقد تقصر ، مرحلة لن نستطيع أن نتنبأ بما قد ينتج عنها مع التحرير ، أو قبله ، أو بعده . فالديكتاتوريات غالباً ما تؤدى إلى العنف ، والتعسف ، والاعتباطية ، والحكم المطلق ، والمحسوبية (فلنتذكر نازية هتلر وحكم ستالين . . .)

ضرورى أن نميز بين « دكتاتورية البروليتاريا » ، وبين سواها من

---

(١) هذه فكرة نظن أن البورجوازية آمنت بها ، عمليًّا ، قبل (ماركس) ، وإن لم تضع لها ، فكرولوجيا ، ولم تجعل منها مذهبا .

الديكتاتوريات . تمتاز الأولى بأنها ، وإن كانت تعتمد العنف ، فهى تستعمل العنف لالفرض سيطرة فرد أو طبقة على آخرين ، بل رغبة فى القضاء على الاستغلال : إنها ترمى إلى تكوين طبقة واحدة (طبقة عمال المصانع متحالفين مع الفلاحين) التى تستطيع هى وحدها (على رأى الماركسيين) أن تسير جماهير الشغالين فى مقاومة نير رأس — المال . وعندما يقضى على رأس — المال ، ينشأ نظام مجتمعى اشتراكى ، وهذا يستلزم ، مسبقاً ، القضاء النهائى على الطبقات (١) .

هل التاريخ يسير ، فى الواقع ، طبقاً لهذا النسق ؟ بمعنى : هل التاريخ يخضع لحتمية شاملة ؟

إن التحرر ، قبل كل شىء ، مجموع الحريات ، فى تفاعلها وتكاملها . وما يقتضى ذلك من مفاجآت ومغامرات . ومن أهم الحريات ، حرية الإبداع والاكتشاف ، ومن طبيعة الديكتاتورية معاداة كل اختراع أو مبادرة غير موجهة عملياً . حقاً ، يجب ألا نتغافل عن قولة (ماركس) « الوثبة من مملكة الحتمية إلى مملكة الحرية » ، بيد أن هذا لن يحصل إلا عندما تنسجم البيئة البشرية فتصبح بدون طبقات .

وفى انتظار الغد الذى سيقضى على الطبقية ؟

* * *

نعم ، تستند انتقادات الماركسية ومسلماتها على معطيات تاريخية ولكنها ، بالرغم عن ذلك ، لاتخلو من عنصر التفاؤل والطوبيا . على أن المعطيات التاريخية لاتؤيد دائماً استنتاجات الماركسيين . فـ (ماكس فيبر) قد انتقد نظرية (كارل ماركس) عن كون الفكرولوجيا البورجوازية تفرعت عن الرأسمال ، محتجاً بحدث تاريخى هام يخالف ذلك : إن حركة (البروتيستان) كانت حركة إصلاحية ، روحية ، دينية ، لامادية ، ومع ذلك أسهمت بحظ وافر وحاسم فى نمو الرأسمال والتصنيع .

نقطة أخرى : إن أولية البنية الاقتصادية (أو البنية التحتانية) ، كما يقول به

---

(١) انظر : مختارات من آثار (لينين) ، الطبعة الفرنسية ، موسكو ، ١٩٥٤ ، الجزء ٢ ، القسم الثانى .

الماركسيون ، معناه أن البنيات تمايز إلى حد أن بمستطاع الباحث أن يقدر (كمياً) مقدار الأسبقية والتأثير. فما لا ريب فيه أن هناك تفاعلا مستمراً ، وتأثيراً متبادلا بين مجموع البنيات. وهذا لا ينقص من القيمة الكبرى للدور الذى يلعبه الاقتصاد فى حياتنا .

استنتاجاً من الاعتراض السابق : إن أولية الاقتصاد قد تؤدى إلى انفصام فى الكائن – الكل الذى يتكامل فيه الفكر والجسد ، المعنويات والماديات ، النظر والعمل . وقد تنزلق بنا تلك الأولية من وحدة الكائن البشرى ، الأنكلولوجية والزمانية ، إلى مجرد تراكم صفات عابرة وتتابع لحظات ، لأنه ينقصها مبدأ الحضور القار الذى تتمحور حوله مكونات الشخص[١].

* * *

العمل :

الحتمية الأولى التى يفترضها الكل هى ضرورة « العمل » ، وإن اختلفوا حول مفهومه .

العمل هو تدخل الفكر فى المادة ليعطيها إشعاعاً ، إشعاعاً لا هو مادى محض ، ولا معنوى محض . فالعمل ليس مجرد إنتاج ، بل جهود هادفة ، وأنفاس إنسانية تحور المادة ، إذ تخرجها من الجمود إلى أشياء مؤنسنة . **تلك هى الواقعية** : تلاقى الفكر مع الطبيعة وكائناتها. إن الفكر يغير ، ويدير ، وينظم ، وإن المادة تقاوم ، وتحاور ثم تستسلم . إذ ذاك يحصل الانسجام بينها وبين الفكر ، فيتكون **العمل** . العمل مشاركة ، نعنى حركات مزدوجية . إلا أن العمل الصناعى المعاصر كما يقول (ماركس) ينزع عن البروليتارى كل خاصية وطنية . فالأخلاق ، والقوانين ، والدين كلها أفكار مسبقة بورجوازية تتستر وراءها مصالح بورجوازية[٢]. لكن ، ألا نرى اليوم كثيراً من العمال الصناعيين يتبرجوزون ، بفضل التقدم الصناعى

(١) هذا الاعتراض يوجه كذلك إلى خصوم الماركسية (المثاليين والروحانيين) . فهم جميعاً يعتقدون « أسبقية » و « أولية » الروح ، والفكر ، والمثل على المادة والجسد . لكن يوجد فارق ، وهو : الماركسية تعطى الأولية للمادة والاقتصاد ، استنتاجاً من التاريخ (إنها أولية فى الزمان) ، أما المثاليون والروحانيون فينطلقون من مبادئ وقيم أخلاقية يفترضونها ، ضمنياً ، كمسلمات وقبليات بديهية : إنها أولية متعالية ، مطلقة ، وخالدة .

(٢) ماركس وإنجيلس ، بيان الحزب الشيوعى ، الترجمة الفرنسية ، باريس ص ١٩ .

المعاصر ؟ لقد أصبحت البروليتاريا قوة لها وزنها فى سير العالم ، ولها صوتها الرنان فى كل المجامع الوطنية والدولية ، فمن الصعب اليوم أن ندعى أن العمال الصناعيين ما زالوا يعانون الاستلاب كما كانت حالهم فى القرن التاسع عشر ، وأوائل العشرين .

لقد انتقلوا من حال المهملين والبؤساء إلى طبقة واعية لطبقيتها وقدرتها على المقاومة والدفاع عن حقوقها . إن التاريخ لم يخضع لحتمية قبلية ، ولكنه أنصف العمال لأنهم يصنعونه فى الحقول والمعامل .

* * *

المعية :

يمكن للشخصانية الواقعية أن تضيف ، إلى ما تقدم ، أن القضية ليست قضية أول وثان ، سابق ولاحق ، لأننا أمام كائن — كل تتآن فى واقعيته العناصر الفكرية المعنوية مع العناصر المادية الجسدية . وإن صميمية « المعية » تلك لهى الحقيقة الأولى والثانية ، أو الثانية — الأولى ، السابقة اللاحقة . فالشخص يحيا دوماً دياليكتيك المعية والتآنى ، فى تطور تاريخى . وما السياسة إلاملاحظة هذا الوضع وتقنين وسائل حياته ، طلبا للمحافظة على أشكالها أو العمل على تنمية تطورها .

فالسياسة ، إما «محافظة» وإما تطورية ، وإما ثورية ، وهذه الأنواع الثلاثة ، وإن اختلفت فى مواقفها من الوسائل ، ترمى كلها (أو تدعى كلها أنها ترمى) إلى نفس الغاية : صيانة « الإنسان » وترقيته .

* * *

إلا أننا نلاحظ أن « إنسان » ، عند كل طائفة ، لايدل على نفس المعنى .

فالمحافظون يعتبرون النموذج للوسط المجتمعى الأفضل هو الوسط الذى تسوده الليبرالية حيث القوانين تحمى مصالح « الفرد » ، ومشاريع الصراع الحر ، أى نظام المزاحمة [1] . وإن المتتبع لتطور الشعوب الغربية ذات الصناعة الكبرى ، يلاحظ أن النتيجة الأولى للنظام الليبيرالى هى الفردانية .

---

(١) انظر : الفصل الذى خصصناه للمزاحمة ، فى هذا الكتاب (من ص ١٦٥ إلى ص١٧٥) .

وعند الاشتراكيين ، ف « إنسان» لاينعزل عن الجمهور : مصالحه ، وحرياته ، وحقوقه مندمجة فى المصالح ، والحريات والحقوق العامة .

أما الموقف الثالث ، وهو « السياسة التطورية » ، فبقدر ما يتخوف من انتشار الفردانية التى تعاكس أنسنة المجتمع إذ تقضى على التواصل والتكامل ، بقدر ما تتخوف من مخاطرة قد تسفر عن ديكتاتورية العدد ، وذوبان الشخص فى الكم .

الفردانية غول مجتمعى يبتلع الضعاف (وهم الأكثرية) ليسمن الأقوياء (وهم الأقلية) . وأما ديكتاتورية الجمهرة ، فتقضى على المبادرات الفردية . فأية ضمانة لنا على أن ديكتاتورية البروليتاريا لن تتحول إلى الحكم المطلق ، وتركيز مجموع السلطات فى يد شخص مستبد (موسولينى ، وبيريا ، وسيجمان رى . .) فيفرض وثنية الزعامة ؟ قد تتجسد الزعامة فى قادة الحزب أو فى الأطر الإدارية والتقنية ، وهى أيضاً ديكتاتورية أقلية من المحظوظين تتناحر فيما بينها من أجل الانفراد بالحكم ، وتتحالف ضد الشعب .

* * *

فلكى يستطيع الفرد (كل الأفراد) أن يتشخصن ويتمتع الجميع بنفس الحريات ، بالتساوى ، يجب أن توضع للمزاحمة (فى النظام الليبيرالى) حدود يحتمى داخلها الفرد ، عوضاً عن القوانين التى تحمى المزاحمة . هذا أولا . وثانياً ؛ أن لا يعتبر الجمهور (كما فى النظام الاشتراكى) هو الأساس والغاية لحياة الفرد وسعادته . فلا كيان للجمهور دون الأفراد الواعين لواقعهم . ففى فرديتنا ، وهى تتشخصن ، تتجاوب مطامح الجماعة وتتكامل مع مطامحنا . فالأفراد المنسيون فى المجموع ، بدون شخصية ، لا يكونون جماعة لها شخصية وحريات . نعم ، لا واقع للأفراد خارج الجمهرة ، ولكنهم فى تاريخ يصنعونه كأفراد فى بيئة جماعية .

لذا نؤكد بأن الفرد لايعتبر كائنا بشرياً إلا إذا كان دائم التشخصن ، طبقاً لمزاجه الخاص ولإمكانياته المختلفة ، داخل وسط يوفر له الشروط الضرورية لذلك (مادياً ومعنوياً) . فالتفاعل مستمر بين الجماعة والفرد ، دون أسبقية هذه على ذاك

أو العكس إذ لا جماعة بدون أفراد واعين (أى أشخاص) ، ولا فرد بدون جماعة تؤنسنه . فالتواصل بين الفرد والآخرين ، داخل إطار تاريخى جغرافى من الأبعاد العمقية للشخص[1]. فالتعاطف ، والتواصل ، والمودة ، والحب فعاليات طبيعية ، فى كل فرد ، تستلزم ، مسبقاً ، وجود الآخرين . فهى تبادل بين طاقات وجدانية ، وليست أفعالا منعزلة ، بها يتواجد الأفراد ويشعرون بالتحامهم وتكامل حياة الواحد مع حياة الآخرين : إنهم كائنات حية مجتمعية ، لأن لكل واحد صميمية ذاتية خاصة . إنه شخص . إنه حيوان واع ، وفاعل ومسئول عن كل أفعاله ؛ ولا مسئولية شخصية دون حرية فردية وتفكير فردى .

* * *

تلك نظرية الشخصانية الواقعية . فالكائن لا يصبح الكائن — الكل أو الشخص فى نظام تكون كل السلطات فى يد من لا سلطة لهم عليه .

لا بد أن نعتبر المعية قاعدة للتشخصن : الفرد لا يتجاوز فرديته نحو الشخص إلا مع الآخرين ، فهو بطبيعته ، ألفة وتواصل . فإن لم يستشر قبل أن يؤمر ، ولم يتيقن بأن الإرادة المتحكمة إرادة عامة حقاً ، وفيض حقاً من مجموع الإرادات الخاصة ، تقلصت شخصيته فى كينونة « متحجرة » متشيئة لا تتأنسن . فالماركسية تعطى الأولية لوسائل حياة الفرد ، وخصوم الماركسية يقولون بأسبقية كينونة الفرد على كيفيات وجوده . أما الشخصانية الواقعية فتؤكد أن لا أسبقية ، فكل ما هناك تشارط بين نمو الكائن البشرى والوسائل التى تأمن وجوده . فالشخص هو الفرد الواعى لوجوده ، المادى والوجدانى والتاريخى : إنه أفعال لا معطيات .

الديمقراطية والحريات « أفعال » . ويعد نظاماً ديموقراطياً كل نظام يرمى إلى « التقدمية » (فى المفهوم الذى أخذته هنا) .

إن الشرط الأول هو حرية الرأى وهى حرية لا تتحقق ، عمليًّا ، إلا عندما تتوافر لنا أسباب الثقافة وتعطى الفرص للاستفادة منها . هذا أولا . وثانياً ، عندما

---

(١) انظر القسم الثالث من كتابنا : *De l'Etre à la Personne*.

يضمن معاشنا اليومى ، فنجد من الوقت ما يكفى للتفرغ ، قصد الدراسة والتكوين الفنى والمجتمعى .

* * *

فهل « العالم الثالث » متوافر على أسباب التثقيف ؟

طبعاً لا ، كما تشهد بذلك الإحصائيات. فلنضرب مثلا بشمال إفريقيا[1] :

	عدد السكان	نسبة النمو الديموغرافى	معدل العمر	نسبة الأميين
المغرب	١٢,٥٠٠,٠٠٠	٣ ٪	٤٨ سنة	٩٨٪
الجزائر	١١,٣٠٠,٠٠٠	٢,١ ٪	٣٥ سنة	٩٨٪
تونس	٤,٣٠٠,٠٠٠	١,٤ ٪	٤٥ سنة	٧٨٪

هذا هو الوضع فى المغرب العربى ، فإذا قورن بمعدل العمر ، عند بعض الشعوب النامية (لأن ذلك المعدل نسبة معيارية للتقدم الاقتصادى والثقافى) لاحظنا فرقاً شاسعاً :

الاتحاد السوفييتى :	٦٥ سنة	(الذكور)
	٧٣ «	(الإناث)
الولايات المتحدة :	٦٦,٨ «	(الذكور)
	٧٣,٤ «	(الإناث)
فرنسا :	٦٧,٢٩ «	(الذكور)
	٧٤,١٤ «	(الإناث)[2]

إن الجزائريات يعيشن معـــدل نصف عمر الأمريكيات والسوفياتيات والفرنسيات ، من جراء التخلف فى التغذية ، وفى وسائل الوقاية من الأمراض ، ومن جراء عدم القدرة على الاستفادة مما اكتسبه عصرنا من تقدم علمى وتقنى[3] .

---

(١) نعتمد على إحصائيات ما قبل ١٩٦٤ .

(٢) الولايات المتحدة ، ازداد طول العمر بمعدل ٢٢ ونصف (ما بين ١٩٠٠ و ١٩٦٠) : فى أوائل هذا القرن كانت النسبة هى ٤٧ سنة ؛ أما نسبة الوفيات ، فقد انخفضت من ١٧ فى الألف إلى ٩ر٨ إحصائيات لسنة ١٩٥٩) .

(٣) تلك هى الحالة قبل الاستقلال ، لكن جزائر اليوم دخلت عصر تطور رائع .

إننا نعرف ما وصل إليه الإنتاج من تضخم ، لدى الدول الصناعية الكبرى ، خصوصاً بأمريكا الشمالية حيث بلغ حدّاً يفوق بكثير طاقة الاستهلاك الداخلى .

فلنقارن بعض المعطيات :

فى الولايات المتحدة ، ازداد تضخم الإنتاج الفلاحى ١٣٥٪ فى مدة لاتتعدى ١٥سنة !

أما فى الجمهورية العربية المتحدة ، مثلا ، فعدد السكان فى عام ١٩٦٤ هو ٢٧ مليون نسمة ، ولكن الخبراء يتوقعون ارتفاعه إلى ٤٤ مليوناً، سنة ١٩٨٠، فى حين أن المنظارات الاقتصادية لا تبشر بنمو مواز للضغط الديموغرافى ، بل ، بعد أن يتم بناء السد العالى تكون نتائجه كفيلة بتغذية المصريين الذين ولدوا خلال سنوات بنائه فحسب ، وسيوضع المشكل من جديد ! . . .

وفى الوقت الذى تبحث فيه الولايات المتحدة عن أسواق خارجية ليجد الإنتاج متنفساً ، بعد أن أتخمت السوق الداخلية ، نرى نقيض ذلك عند دول العالم الثالث . إنها تعانى أزمات الخصاص لسد حاجيات الاستهلاك الداخلى .

* * *

قد يقال : إن الإعانات الخارجية تتدفق على العالم الثالث ، بكل سخاء فليس عليه إلا أن يحسن استعمالها .

ذاك حق لا ريب فيه . إلا أنه يوحى باعتراضين :

— هل وصل المستوى الثقافى والتكوين التقنى (ويمكن أن نضيف : والشعور بروح المواطنة) حدّاً كافياً يمكن أطر الشعوب المتخلفة من استعمال الإعانات على أحسن وجه ؟

— وهل هى إعانات ؟ إن أغلبها « إعارات » بمقابل ، وكثيراً ما تبلغ قيمة الربح ، أو الفائدة ، مبالغ تصبح معها الإعارة ربحاً مجزياً للمعير ، ومفلساً بالنسبة للمعار إليه . فى المؤتمر الأخير (سبتمبر ١٩٦٧) للصندوق الدولى للنقد ، صرح السيد جورج وودس (Woods) رئيس البنك العالمى ، بأن ثلثى رؤوس الأموال المنقولة إلى الشعوب الفقيرة يبتلعهما أداء الديون والفائدة . فالفقر إذن يتفاحش عوضاً عن أن ينقص .

* * *

يظهر مما تقدم أن الحريات لا تتحقق إلا بشروط ، وفى غيبة عن إلحاح الحاجات المادية الأساسية للحياة . فالتخلف الاقتصادى يعوق الفرد عن استكمال شخصيته ، إذ يجعله مسترقا لضروريات الكينونة ، تسخره لمن بيدهم وسائل إرضائها . فبانعدام الحد الأدنى المادى تنعدم المساواة الاقتصادية ، وبالتالى يتشاغل الفرد عن التشخصن ، و « يتحجر » ويتشيأ .

* * *

إلى جانب عدم المساواة التى تنتج عن استرقاقية الاقتصاد ، يوجد تفاوت بين الجنسين ؛ إن الأبيسية[1] تحرم المرأة من حرياتها ، فى جل بلدان الدنيا .
حقـًا ، من مكاسب الأزمنة المعاصرة الحركة التحريرية النسوية ، ولكنها لم تحقق بعد كامل المساواة مع الرجال ، فى جل الأقاليم ، وعلى الخصوص فى العالم الثالث ، لأن وسائل الإنتاج ، وسلطة التنظيم للمجتمع مازالت محتكرة من لدن الرجال . فالمرأة تمثل أقل من ٣٪ من الأطر المسيرة ، عند الشعوب المتخلفة ، فى حين أنها حازت فى الاتحاد السوفييتى مثلا على ٤٦٪ فى ميدان الصناعة و ٦٢ فى ميدان الثقافة و ٨٦ فى ميدان الصحة العمومية . أما فى المجالس النيابية (الدوائر الحكومية والمجلس السوفييتى الأعلى ، والمجالس الإقليمية) فحظ المرأة فى التمثيل ، بالنسبة للرجل ، هو ٤٦٪ فلم تبق أية مهنة أو أية حرفة وقفاً على الرجال وحدهم» ف « الجنس اللطيف » ، فى الغرب ، يشارك فى مسئوليات الدولة ، على اختلاف المرافق والأعباء .

* * *

النتيجة الرئيسية مما سبق ، هى أن « الحريات » لم تعد موضوعاً فلسفياً وكفى . فلن يستطيع الباحث أن يتفهمه إذا هو لم يتمحصه من منظارات عديدة ، خصوصاً وقد وصل الفكر الإنسانى اليوم مرحلة من الشمول والتفتح أكثر من ذى قبل . فقد عرف حوض البحر الأبيض المتوسط ، مثلا ، سيطرة الميثولوجيا . . والأساطير ، وأتت بعدها ثورة الأديان الإبراهيمية ، وفلسفة الصيرورة ضد الكائن ، فثورة العقلانية مع المعتزلة ، فابن رشد ثم (ديكارت) ، ووضعية (أوغست كونط) . ثم عرفنا الثورات السياسية من أجل « حقوق الإنسان والمواطن».

---

(١) الأبيسية (patriarcat) : نظام يمتاز بسيادة الأب فى الأسرة . يتمتع الأب بكامل السلطة بالنسبة للزوجة وللأبناء .

فلما جاء القرن التاسع عشر ، أزاح ستار الغموض والالتباس : الإنسان ليس مونادة ، ليس فكرة مجردة ، إنه كائن مجذر فى أرض وتاريخ : لابد لـ « الحرية للمساواة والأخوة » من أسس مادية . فالانطلاقة هى الفعاليات الاقتصادية ، من إنتاج ، واستهلاك وتوزيع المنتوجات . ولقد كان القرن التاسع عشر بداية نظريات عن الثورة الاقتصادية التى أخذت تتحقق فى القرن العشرين . إنه القرن الذى تفهم ، لأول مرة بعمق ، أن العمل يعد من أبعاد الشخص ، وأساس كل عمران بشرى. من هنا تكون «علم — العلوم » الذى فرض نفسه فى كل الحلبات (السياسية ، والحربية ، والثقافية . .) : علم الاقتصاد . إنه العلم — الأم ، لأنه « علم الفعاليات البشرية » .

* * *

نصل الآن إلى نهاية هذا القسم الأول من دراستنا عن الحريات والتحرر . وقبل مواجهة موقف البرغسونية من الحريات (فى القسم الذى يلى) ، نود أن نلخص ما يمكن استنتاجه من الصفحات السابقة .

إن الفعل هو أساس كل تشخصن وإن الأفعال فى تجدد دائم . إنها مغامرات ومفاجآت . ومن هنا كانت عمليات التشخصن منبع الحرية الحق ، وأنها حرية أصيلة إنسانية ، لأنها ليست من المعطيات ، بل من المحققات : الشخص يصنع حريته ، فإيانا وتأليه الحتمية ! إن الحتمية قوة حاضرة مع الإنسان ، حيثما حل وارتحل ، ولكنها ظل بلا وجه ، إنها قوة « غيبية » ، ليس كمثلها شىء ، وهى القاهرة المتصرفة . إنها جبرية متطرفة . ذلك هو المصير المخيف ، مصير « حتمى » ، إذا نحن لم نجعل نصب بصرنا وبصيرتنا الشخص ، ولم نتخذه مرجعاً ومعياراً لأفعالنا ، ومنبعاً لكل القيم .

* * *

فلابد من تآلف بين الأشخاص ليحل ، محل الحرب والخوف والتهديد ، شعور عميق بالاطمئنان ، وليتقوى كيان عالم تتواجد فيه النظم والشعوب تواجداً سلمياً . فالأمم النامية منها والمتخلفة على السواء ، تخضع اليوم ، أكثر فأكثر ، لنفس المصير ، فليس عليها إلا أن تختار البقاء بالتعاون والسلم أو الاندحار الشامل ، وإلى الأبد .

* * *

مثل الإنسانية اليوم كمثل جماعة يحكى عنها حديث رواه البخارى . يقول نبى الإسلام :

« إن قوما ركبوا سفينة ، فاقتسموا ، فصار لكل رجل منهم موضع . فنقر رجل منهم موضعه بفأس .

فقالوا له :

ما تصنع ؟

قال :

هو مكانى أصنع فيه ما شئت !

فإن أخذوا على يده نجا ونجوا . وإن تركوه ، هلك وهلكوا » .

فالحرية والديمقراطية مرتبطتان بمستوى ما سيتوفر عليه التيار العام ، لدى مجموع الأمم ، من توتر وصدق ، بغية التعاون من أجل ما يسميه فقهاء الإسلام بـ : « إزالة الضرر » ، وقانون « لا ضرر ولا ضرار » .

* * *

والعالم العربى ؟

أين العالم العربى من كل هذا ؟

إنه لايزال ، ويالللأسف ! فى طور الانصهار لم تتحدد بعد معالمه وأهدافه . له فضائل كثيرة ، ومساوئ كثيرة . فمتى يواجهها ، بصراحة وموضوعية ، علها تتجلى فتنجلى ؟

إن الديمقراطية ، وبصفة عامة المدنية الحديثة ، ليست وقفاً على قارة ، أو ملكاً لشعب بعينه .

فإلى متى سنبقى على هامش الحضارة الحالية ؟

إنى متفائل ، لأننا بدأنا نستقيظ ، وبدأنا نحاسب أنفسنا . فغداً ، عوضاً عن أمثال هذا الشعار « نموت ليحيا الوطن » ، سنقولها قولة حازمة لا تعرف مجاملات ومراوغات الماضى ، البعيد والقريب : نريد أن نحيا لنقتل الوطن المتعفن ، ونخلق وطناً جديداً ، يحيا مع الشعوب ، بحياة واقع القرن العشرين ، لا فوق الشعوب الأخرى ، ولا تحتها .

القسم الثانى

البحث فى الحريات البرغسونية

من الممكن أن يطرح علينا سؤال عن أسباب انطلاقنا ، فى هذا القسم وفى الذى يليه ، من المذهب البرغسونى وهل ذلك اختيار اعتباطى .

إن طبيعة الموضوع هى التى حددت هذا الاتجاه . فبما أننا بصدد بحث ترتسم معالمه وتكتمل خطوطه ، فى نقطة التقاء التيارات الكبرى للفكر الحديث ، ولا سيما فى أوربا ، كان طبيعيا أن نصادف فى طريقنا ، من أول وهلة ، مذهب (برجسون) .

* * *

منذ مطلع القرن الحالى والفكر الغربى (والفرنسى منه على الخصوص) غارق فى جو مشبع بالنظريات البرغسونية . فلننتقل بأذهاننا ، خاصة إلى أعوام ما بعد الحرب العالمية الأولى . فشخصانية (مونيي Mounier تستقى) من ينابيع مختلفة ، من ضمنها الإنتاج البرجسونى [1] .

وسنضطر أيضاً ، مرات عديدة ، إلى تقريب بعض تحليلات « سارتر Sartre » من الأفكار المحببة إلى المذهب البرجسونى ، على الرغم من أن الوجودية ، بشكل عام ، لا ترغب فى الانتساب إلى (برجسون [2]) .

ثم إن (أروى Arouet) ، وهو اسم مستعار للكاتب الماركسى الشهير (جورج بوليتزير) ، قد ألف كتاباً هجائياً ضد (برجسون ، سنة **١٩٢٩**) [3] وليس فى ذلك ما يدهش ، فالمسألة هى ، فى تاريخ التفكير الماركسى بفرنسا مسألة تشبه حركة ديالكتيكية ، لعبت فيها الفلسفة البرغسونية دور فترة النفى ،

---

(١) بهذا الخصوص ، نحيل القارئ إلى كتابنا ، دراسات عن الشخصانية الواقعية ، ج (١) : من الكائن إلى الشخص إلى الشخص القسم المخصص لشخصانية (مونيى) و (لاكروا) (من ص ١٢٢ إلى ١٣٠) دار المعارف ، القاهرة .

(٢) انظر : Auguste Cornu أوجست كورنو « البرجسونية والوجودية » ، فى كتابه : (النشاط الفلسفى المعاصر فى فرنسا وأمريكا) ، المجلد الثانى ، يرى المؤلف فى الوجودية استقراراً للفلسفة البرغسونية : « إن الانتقال من المثالية الموضوعية (الهيجيلية) إلى الروحانية الذاتية ، قد أكمله (برغسون) الذى مهد بذلك ، الطريق للوجودية » ص ١٧٠ .

(٣) Georges Politzer, *La fin d'une parade philosophique* : *ed. Les Revues.*

وفى عام ١٩٤٧ ، صدرت طبعة ثانية لهذا الكتاب تحت عنوان :

Le bergsonnisme (*une mystification philosophique*), Paris, Ed. Sociales.

فترة مولدة للإثبات . ومن الأدلة على ذلك اتجاه (جورج سوريل Georges Sorel) الذى مزج بين تأثير الماركسية اللينينية وتأثير البرغسونية .

* * *

هناك ، إذن ، نقطتان يمكن استخلاصهما مما سبق :

١ — إن كل التفكير الأوربى ، وخصوصاً الفرنسى ، منذ مطلع هذا القرن ، متأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، بالفلسفة البرجسونية .

٢ — إن خصوم (برجسون) مدينون له بقدر ما يدين له أنصار مذهبه .

* * *

طبعاً ، إن المذهب البرغسونى لم يتعرض لكل الأفكار الأساسية فى عصره « وذلك محاولة مستحيلة على أية فلسفة» ، ولكنه تناول قسماً كبيراً من هذه الأفكار . فإذا كان ما تناوله عرضة للانتقادات ، فذلك بمقدار ما ينتج عن الصيرورة التاريخية من تجديد لا منقطع ، وما ينجم عن كل تطور من أمور غير متوقعة . لم يكشف (برغسون) ، بوضوح ، عما فى القرن العشرين من تيارات وتغيرات . لأن البرغسونية لم تتجه اتجاها يمكن من رؤيتها . فإذا ما فحصنا الحقبة المنصرمة ، بنظرة جديدة ، حكمنا على البرغسونية بغير المقاييس التى استند إليها « برغسون » ومعاصروه . فلا يمكن — رغم الانخذال والتفريط — ألا يبرز (برغسون) ، فى الواقع ، من كبار مغذى ، الفكر الحديث .

* * *

هناك سبب آخر وجه اختيارنا للبرغسونية كنقطة انطلاق : بما أن « الشخصانية الواقعية » ترمى إلى تحقيق فلسفة تحرر ، لابد لها من أن تحسب حساباً للبرغسونية التى تبدو ، فى الأزمنة الحديثة ، خير مدافع عن الحرية الروحية . إن مفهوم «حرية» عند (برغسون) جد غنى ، إيجابيًّا وسلبيًّا ، لأن التناقضات والجوانب السلبية ، هى أيضاً جديرة بالاعتبار ، مثيرة للتأمل .

* * *

للسببين المتقدمين ، انطلقنا من البرغسونية .

ولكن ، بما أن النشاطات والتاريخ ، والحياة ، أمور تتجاوز التأمل الصرف

اعتقدنا أنه من الضروري مجاوزة الحريات البرغسونية . فالمرور بفلسفة ما شيء ، والانتهاء إليها شيء آخر . فعلى ضوء البرغسونية فهمنا بعض أوجه مشكلة التحرر ، لتأخذ موقفا منها « معها وضدها » .

* * *

سنثبت ، أولا ، أنه ليست هناك حرية برغسونية واحدة ، بل عدة حريات وبعدئذ ، سنبرر أن هذه الحريات (إذا أخذت واحدة واحدة) ليست كافية ، بل إن مجموعها يبقى ، هو أيضاً ، ناقصاً . لذا سنكرس جهدنا على هذين المظهرين للمشكل .

مؤلفات برغسون

نشير إليها كما يلي :

(الرسالة) : رسالة في معطيات الوجدان المباشرة

Essai sur les données immédiates de la conscience

(مادة) : مادة وتذكر . — Matière et mémoire

(التطور) : التطور المبدع . — L'évolution créatrice

(الفكر) : الفكر والمتحرك . — La pensée et le mouvant

(الضحك) : — Le sire

(المنبعان) : منبعا الدين والأخلاق

Les deux sources de la morale et de la religion

* * *

إننا نعتمد على النصوص الفرنسية لهذه المؤلفات .

الفصل الأول

كل شيء فى البرغسونية يؤدى إلى الحرية

إن الميتافيزيقيين ، والعلماء ، والأخلاقيين ، واللاهوتيين ، والاقتصاديين . . . صادفوا جميعاً ، خلال أبحاثهم ، مشكلة الحرية ، وجابهوها حسب ما لديهم من وسائل خاصة بميدان كل واحد منهم . وإلى يومنا هذا ، ما تزال مشكلة الحرية هى مشكلة الساعة . ولم يكثر الحديث عن الحرية والحتمية ، فى كل معنى من المعانى وفى كل ميدان من الميادين ، مثلما كثر فى الوقت الحاضر ، حتى إن معاصرينا ليتناقشون فى حرية الإليكترون ! ...

لذلك صار لزاما أن نتكلم عن حريات ، لا عن حرية . كما ينبغى لكل بحث أن يعين ، أولا ، الحرية (أو) الحريات التى يتناولها . وإننا لنستهدف أن لاينحصر بحثنا فى حريات الكائن بشكل عام وفى الحرية المطلقة ، بل فى الكائن الإنسانى ، المعاصر لنا ، وفيه وحده . سنعمل على أن يثبت بحثنا أن الحرية ليست صفة ، ولا حالة خاصة « ثابتة جامدة » ، ولامعطى أول ، بل إنها اكتساب تدريجى ، وفعالية كلية .

* * *

الحرية هى الفكرة الأساسية التى يدور حولها مذهب (برغسون) : كل إنتاجه يؤدى إليها . إن (الرسالة) تحليل لنظريته عن الحرية ، الحرية الذاتية ، فى حين أن (مادة وتذكر) يهتم بالحرية من حيث إنها ظاهرة تتجسد فى نوع ما من أنواع النشاط البشرى . فالكتاب الأول يحلل الحواجز الداخلية (الوجدانية) التى تعترض طريق الحرية ، والثانى يدرس العوائق الخارجية التى تصطدم بها الحرية . وثمة كتاب ثالث : (التطور) يصف فيه (برغسون) الموانع التى تعترض ، فى كل مكان ، سبيل الحياة فى شكلها الإجمالى . يتناول البحث ، خاصة التغييرات الواقعية التى تحل بالكون بسبب « الاندفاع الحيوى » أمام الحياة ، أى عندما تكون فى خضم الفعل . وأما فى (المنبعان) فيصبح الجمود ، فى القالب السكونى

للدين والأخلاق ، أحد أوجه « الاندفاع الحيوى » للحرية : تتحفز الحرية ، ثم يعتريها الجمود ، ثم تتحفز مرة أخرى ، وتخمد من جديد ، وهكذا دواليك . . .

فالحرية ، فى نظر (برغسون) ، مسألة الاستقلال الذاتى ، يتصوره ك «معطى» طبيعى مباشر (الرسالة) . فتحليله لايساعدنا على فهم نظرية الحرية الإنسانية ، باعتبارها قوى تلقائية فحسب ، بل يمهد لنا أيضاً السبيل نحو التجاوز ، بغية اكتساب تدريجى للتحرر .

* * *

لقد عكس (برغسون) جيداً الحركة الروحانية فى زمانه ، بوصفها رد — فعل ضد « التعالم » أى النظرة العلمية المتطرفة (Le scientisme) لبرغسون ، فى هذا المضمار ، فضل كبير ، ولكن ليس هذا إلا مظهراً من مظهر واقع القرنين التاسع عشر والعشرين . . فالحضارة الصناعية تثير مشاكل كثيرة التعقيد، وما الفلسفة البرغسونية إلا محاولة لحل إحدى هذه المشاكل .

قد اعتبر (برغسون) الوجدان ينبوعاً مشتركاً للحدس والذكاء ، والمادة والحياة فى الوقت نفسه ، فقلص بذلك العالم الإنسانى تقليصاً[1]. إن الكائن البشرى ليس مجرد ذاتية، ولا شعوراً صرفاً ، بل إنهشعور ب . . . وفى . . . ومع... إنه ملتحم طبعياً بذوات شاعرة أخرى[2] فالحياة ليست « وجداناً قذف به داخل المادة » ، بل إنه شعور بالصراع ضد المادة لتحويلها ، وضد طبيعتنا الخاصة كيما نتحكم فيها . فلكل مجتمع ، فى زمن ما ، شعور صراعى يلائم الوسائل التقنية والفكرلوجية التى يتسلح بها . يلعب الفيلسوف دوراً كبيراً فى إعداد وسائل الكفاح : ينبه وجدان المجتمع ، ويستخلص حقيقة عصره . وما أن يزج بنفسه فى تحقيق هذه المهام ، كلفاً بنشر الواقع الذى يبشر به ، حتى يرى نفسه مضطراً إلى تفسير تصرفه والذود عن مواقفه . الفيلسوف رقيب المجتمع ، ومناضل باستمرار : يحمل علم إصلاح

---

(١) انظر : التطور ١٩٤ و ٢٠٣ و ٢٥٨ .

(٢) انظر كتابنا : دراسات عن الشخصانية الواقعية ج (١) من الكائن إلى الشخص ، القسم الأول — دار المعارف بالقاهرة .

الفكرلوجيا التى لم تعد مطابقة للوضع الحالى ، فيبرز أخطاءها ، والأجزاء التى تقادم عليها العهد ؛ كما يظهر ما فى فلسفته الخاصة من جديد ، كما يسلح الآخرين ، تسليحاً أفضل ، فى نضالهم من أجل التحرر ، إنه يرفعهم من مستوى الوجدان المحض ،إلى مستوى الوعى المريد المحرك ، الفعال لما يريد .

* * *

شنت البرغسونية سلسلة من الحملات (كما تعرضت بدورها لكثير من الهجمات) أحدثت حركة فكرية قوية لكن هذا التجديد الفلسفى اقتصر تأثيره على بعض حلقات الجامعيين والمثقفين ، إذ أن « برجسون »لم يهتم بالمسائل المجتمعية ، كما هى فى الواقع . حقاً ، ينبغى للفلسفة أن تبقى فلسفة ، أى يجب عليها أن تبلغ ما هو إنسانى ، وأن تعبر عنه ، لكن ليس بوسع الفيلسوف أن يبلغ ذلك إذا لم يستخلص مذهبه من حقيقة عصر معين ولم يع ما هو موجود ، وعياً صحيحاً . فالفيلسوف ، بتحليله الحياة ، وشرحه ووصفه لما هو كائن ، ولما ينبغى لنا عمله ، إنما يصارع ويتصارع فى حركة انعتاق الإنسان وخلاصه ، فى معركته ضد المادة وضد كل ما فى طبيعتنا من انحرافات . فقضية التحرر ليست قضية إنسان ماثل أمام وجدانه ، ك « هاملت » أمام شبح أبيه ، ولا قضية إنسان منعزل عن الآخرين مثل « روبنسون » قبل أن يصادف (فاندرودى)[1] ، بل إنها مشكلة كائن بشرى متأطر فى المجتمع ، وفى الطبيعة .

* * *

يطرح (برغسون) مشكلة الحرية ككل قد تطور دون أن تتبدل طبيعته . لكن ، ليس بوسعنا أن نجد ، بالضبط ، لدى (برغسون) مركزاً ممتازاً تلتقى فيه الاتجاهات الكبرى للمباحث التى ترسم الخطوط النهائية لنطاق الحرية . فلا نبرز إلا مقاطع جزئية ، أو أن نستخلص نظرة جامعة تقريبية ،لأن هذا الوضع الغريب يتصل ، مباشرة ، بطبيعة المشكل نفسه .

الحقيقة أن الحرية واقع معقد ، وكل شىء معقد لايحصل أبداً تفهمه

---

(١) (هاملت) هو بطل رواية شكسبير . أما (فاندرودى) فهو رفيق « روبنسون كروزو » بطل القصة الإنجليزية التى تحمل نفس الاسم .

العميق الكامل إذا نظر إليه من جانب وحيد . . . لذلك نتحدث عن حريات لاعن حرية . هكذا نختلف ، تمام الاختلاف مع الاتجاه البرغسونى . توجد عند (برغسون) جوانب مختلفة لحرية واحدة . لكن، يبدو لنا أن هناك فروقاً ليست جزئية ، ولكنها فروق من حيث طبيعة الحرية البرغسونية والحرية التى نحاول تحرير معالمها ، فى هذا الكتاب . فتحليل هذه النقطة سيسمح لدراستنا ، فى مراحل سيرها ، بأن تظهر أسس التحرر التى تتألف فيها الأوجه المختلفة المتناقضة للحريات كما يتلاقح بعضها مع بعض ، سعياً فى أن تتجاوز ذاتها .

* * *

لقد أشرنا إلى أن كل المذهب البرغسونى يؤدى إلى الحرية ، إلا أن الانتقال إليها يجرى عبر طرق مختلفة . لذلك لانتفق فى الرأى مع بعض المؤلفين الذين يقولون بأن الحرية ليست إلا مبحثاً ثانوياً فى البرغسونية : « يظهر أنه ليس صحيحاً أن نقول بأن فلسفة (برغسون) تبلورت حول مشكلة الحرية ، وحتى (رسالته فى معطيات الوجدان المباشرة)لاتعتبر الحرية كمسألة أولية وجوهرية »[١].

يعتبر « برغسون » الحرية ، فى بعض الأحيان مثولا أمام الذات ، كما فى الرسالة : يضم الأنا طاقات تسمح له بمجاوزة حدوده الخاصة . وأحياناً أخرى ، يرى أن الحرية اختيار (انظر : مادة وتذكر) أو عفوية تلقائية (التطور المبدع) ، أو نداء (المنبعان)[٢] . إن (برجسون) يتمسك بهذا الطابع المزدوج للحرية التى هى فى نفس الوقت ، توتر وملكة اختيار بين فعلين كليهما ممكن (مادة وتذكر) . إلا أنه يتصور هذه الملكة كخطاطة رمزية صرف ، فيها : « تفتح حقيقى لفعاليتنا النفسانية فى المكان ، لأن المكان وحده يسمح بإدراك سبيلين مختلفين متواجدين . لكن النشاط الشعورى شىء « يدوم » ، لذلك لانفهم كيف يمكن له أن يرتبط بالتآنى أو بالمكان »[٣].

* * *

هنا تطرح مشكلة الاختيار بأكملها :

---

(١) Albert Thibaudet, *Trente ans de vie française*, T. 3, *Le bergsonnisme*, p. 241 - 242.

(٢) هذه العبارات المختصرة ستجد ما يبررها فى التحليلات الآتية .

(٣) مادة وتذكر ١٣ .

هل الفعالية الحرة تكمن فى الاختيار بين أشياء ممكنة ؟

يجيب (برجسون) على ذلك بالنفى . فهو يعتقد بوجوب البحث عن الحرية « فى نوع من تفاريق جد دقيقة ، أى فى كيفية العمل ذاته ، لا فى علاقة هذا الفعل مع ما ليس هو ، أو مع ما كان ينبغى له أن يكون » (المادة ، ص ١٤٦) .

إن التعريف البرغسونى للديمومة لايحتوى على تصور الممكن والمستقبل ، إذ كل واقع الأنا يكمن فى الديمومة نفسها ، بيد أن الممكن ليس شيئاً ، ما دام غير موجود . ويقول (برغسون) ، من جهة أخرى ، بعجز المعرفة المفهومية على التعبير عن الفعالية الحرة : هذه المعرفة قد لاتطابق أى شيء واقعى . إن مذهب التداعى ، حينما يصنع علاقة بين الحدود والحد المحرض بتجاور زمانى أو مكانى ، (أو بأى سيرورة أخرى) ، وإن الذات حينما تتردد وتتداول مع نفسها قبل اتخاذ قرار ما (موازنة بين المحاسن والمساوئ) يجعلان الأنا يتصرف كما لو كان بصدد أشياء موجودة ومحددة فى المكان ، ويدخلان التعدد على ما هو واحد وخارج عن المكان .

تثبت (الرسالة) أن المرء الذى يستطيع أن يرفع القشرة عن الوجدان وينظر ويصغى هو الذى يتوصل إلى المطابقة مع ذاته . إن الأنا العميق ، البعيد من كل عدوى خارجية ، هو وحده يستطيع أن يدعى أنه حر . إنى أصير حراً حينما أنطبق ، تمام الانطباق ، مع ذاتى . وبقدر ما أعود ، فأنغمر فى الديمومة ، بقدر ما أعود إلى امتلاك ذاتى ، فأتصرف إذ ذاك بحرية (الرسالة ، ص ١٤٧) . هذه الديمومة هى الشكل الذى يتخذه توالى حالاتنا الوجدانية حينما يستسلم أنانا للحياة ، وحينما يستنكف عن الفصل بين الحالة الراهنة والأحوال الباطنية (ص ٧٦) .

تخالف هذه النظرية ما فى (مادة وتذكر) : إن الحرية توجد ، ضمنياً ، فى الإدراك ؛ فمن يستطيع الإدراك يستطيع الاختيار ، وبالتالى يتمكن من الاستمتاع بنوع من الحرية . ثمة قانون دقيق يربط بين شدة الفعل ودرجة تركيز الإدراك . إن كل توتر شديد يطابق مجالا أوسع للنشاط . وجهد التوتر هذا هو الذى جعل الإدراك واعياً . فاختلاف شدة الحياة ، ارتفاعاً وانخفاضاً ، يتجلى فى اختلاف ارتفاع وانخفاض شدة ديمومة الكائنات . إن تلك الشدة تعين قوة تركيز إدراك

الكائنات ودرجة حريتها بحيث إن استقلال فعلها فى المادة المحيطة ، يزداد رسوخاً بازدياد انعتاقها من الإيقاع الذى تتدفق هذه المادة طبقاً له . لكن استقلال فعلنا فى المادة محدود ، تحديداً شديداً ، لأننا نحن بالذات مادة بوصفنا أجساداً .

يستهدف (مادة وتذكر) توضيح علاقة الجسم بالروح ، وإن الفصول الثلاثة الأولى منه تؤدى إلى هذه النتيجة العامة : الجسد موجه دائماً نحو الفعل ، « وأن وظيفته الأساسية هى أن يحدد حياة الفكر من أجل الفعل »(ص ١٩٧). فتحت مبادئ التأملات المجردة ، كما يعتقد (برغسون) : « توجد اتجاهات أهملت دراساتها ، فهى لاتفسر إلا بالضرورة التى تحتم علينا أن نحيا ، يعنى أن نقوم بنشاط » (ص ٢٢٠) .

* * *

هكذا ، بينما كان الوجدان فى (الرسالة) هو الأنا العميق نفسه ، **نلاحظ حدوث** تطور فى (مادة وتذكر) ؛ قد أصبح الوجدان مرادفاً للاختيار ، وأن الدور المنسوب إلى العقل أخذ ينمو باستمرار . وفى (التطور المبدع) أيضاً ، نشعر بوجود تغير : فهناك حرية صرف ، بسيطة ، تتطابق مع الحياة ذاتها حينما لاتكون واعية . وأخيراً ، نلاحظ أن حرية (المنبعان) هى حرية الملهمين : تنبثق من الحياة ، إنها قبول للحياة ، كما عند « مالبرانش Malebranche » . فالمرء يصبح حراً ، حسب (المنبعان) ، حينما يتوحد مع ذاته كما فى (الرسالة) بمعنى أنه يكون وحدة تامة مع ذاته ويتواصل مع الآخرين . لكن ، يبدو أن التواصل ، رغم ما يجلب من عناصر جديدة تغنى الأنا ، يحمل معه نوعاً من الثنائية ، لأن « برغسون » لا يجعل من وجود الـ « نحن » (أو من المجتمع) أحد أبعاد الشخص .

وثمة نوع من الازدواجية أكثر بروزاً فى (الضحك) ، إذ تصبح الثنائية تعارضاً تامًّا يزيح فيه الحدان المتقابلان أحدهما الآخر : فالضحك هو أن يكون « شىء ميكانيكى ملصقاً بماهو حى » . فنحن لانضحك من آلة ليست سوى آلة ، إنما نضحك من الالتباس ، وإذا ضحكنا من الالتباسات ، فمعناه أننا مستقلون بالنسبة إليها .

* * *

يوجد إذن تدرج تصاعدى ، يبدأ من الحرية العفوية ، كما فى (الرسالة) مرتفعاً حتى حرية (المنبعان) التى هى اكتمال الحريات البرغسونية :

١ — الحرية تتطابق مع الأنا العميق (الرسالة)

٢ — تهيمن على الجسد (المادة)

٣ — تتطابق مع الاندفاع الحيوى (التطور) .

٤ — تصبح نشاطاً عند الملهمين (المنبعان) .

فى المرحلة الأخيرة ، تبلغ الحرية ذروة التفتح : إن حرية الملهم تتطابق مع أناه العميق ، وتهيمن على جسده ، وتصبح ، فى نفس الوقت ، حدساً واندفاعاً حيوياً ، وانفعالا للنفس المنفتحة .

الفصل الثانى

خصائص الحرية البرغسونية

نلاحظ أن فى جميع المعانى المتقدمة ، الخاصة بالحرية رغم المفارقات الدقيقة التى تمايز بينها ، توجد ثلاث صفات جوهرية مشتركة : الحرية عند (برغسون) حرية باطنية ، ومجردة ، وعامة :

* * *

حرية باطنية صرف

تعرّف (الرسالة) الحرية بأنها : « علاقة الأنا المحسوس بما يقوم به من فعل »[(١)]. فلنحاول أن نفهم ما يعنيه (برجسون) بـ« الأنا المحسوس » كى نرى بعدئذ ممّ تتألف العلاقة بينه وبين أفعاله .

تعتقد البرغسونية أن هناك نوعين من الأنا .

أولا : الأنا الذى يهتم به أصحاب مذهب تداعى — المعانى ؛ إنه أنا غير شخصى تكونه الروافد الخارجية (مجموعة متلاصقة من أحداث الوجدان : إحساسات ، عواطف ، أفكار) . هذا الأنا « سطحى » ، وغير شخصى ، لذا لايمكنه أن يكون حرًّا .

ثانياً : الأنا الذى تكونه مميزات كياننا الخاصة ؛ إنه أنانا « الداخلى » هذا الأنا وحده يستطيع أن يكون حراً ، لأن الحرية تحديد للأنا من قبل الأنا وحده . هكذا يصير الأنا الداخلى أو المحسوس ، سبباً ونتيجة فى كل فعل من أفعالنا الحرة .

ويرى (برجسون) أن علاقة الأنا المحسوس بأفعالنا لاتقبل التعريف . فـ « كوننا أحراراً » هو بالضبط سبب عدم قبول هذه العلاقة لأى تعريف (الرسالة ، ص ١٦٦) . ثم إن تلك العلاقة ارتباط أنا — فى — صيرورة — مع الأفعال المنجزة .

---

(١) ص ١٦٥ .

بيد أننا نحلل الأشياء لاالتقدم ، و « نجزئ الامتداد لاالديمومة » . لهذا ، ليس بوسعنا تعريف العلاقة القائمة بين الأنا والفعل ، دون أن نجمد الفعالية النفسانية ، ودون أن نشل العفوية ونحولها إلى عطالة .

يجب الركون إلى الأنا ، لأنه بفضل ملاحظاته المباشرة التى لا تخطئ ، يحس أنه حر ، ويعلن ذلك :

لكن ، ما إن يحاول الأنا أن يفسر لنفسه حريته ، « حتى يمسى لا يدرك ذاته إلا عن طريق انعكاس عبر المكان » (نفس المصدر ، ص ١٤٠) . وليس الفعل الحر بأكثر قابلية لأن يعبر عنه من الأنا العميق الذى هو مصدر هذا الفعل . ولئن استعصى على الوصف فذلك ، بالضبط ، لأنه حر . من هنا تبقى الحرية غير قابلة للتعريف ، مثل العلاقة التى « تحددها » . فمحاولة تعريفها تعنى إدخال مبدأ الحتمية فى الحياة النفسانية ، (كما سنرى ذلك فيما بعد). إلا أن الحتمية تطبق على الزمان القابل للحيز فى المكان ، أما الديمومة ، فعلى العكس من ذلك ، تنفلت من قبضة الحتمية ، لأنه لايتأتى تصورها تصوراً أميناً بواسطة المكان . فنتيجة لهذا لايمكن التعبير باللغة عن فكرة الحرية : إنها باطنية ، فى حين أن اللغة أداة للتعبير عن العالم الخارجى . إن حريتنا تنحرف وتتشوه كلما تعرضت إحدى معطيات « للأنا العميق » المباشرة لعدوى العالم الخارجى ، عن طريق الاتصال ، من قريب أو بعيد :

هكذا تصبح الحرية « واقعاً » نعيه ، ولكنه يستعصى على كل معرفة عقلانية . الحرية تعرف بالحدس : إنها « واقع ، وليس من بين أصناف الواقع ما هو أكثر منها وضوحاً » . (الرسالة ، ص ١٦٦) .

* * *

فأى نظرية ينبغى أن نكونها عن هذه الحرية التى هى باطنية بشكل جذرى ؟

تدعونا البرغسونية إلى نوع من الانعزالية حيث لايشغلنا إلا وجداننا ، لأنه وحده مقر الديمومة الحق وهو موئل الحرية .

يبدو لنا أن هذا المفهوم يهدم الجسور بينه وبين كل وجدان آخر إذ يقطع

العلاقة المجتمعية الثابتة الأولية التى لولاها لأمسى «الأنا العميق » بدون أى عمق ، ولأصبح منفتحاً على الفراغ . فالشعور ، دائماً ، شعور « بـ . . . » و « مع . . . » .

يشهد الشعور بالوجود الحقيقى للعالم الخارجى وبتأثيراته المباشرة فى عالمنا الداخلى . أما (برغسون) فيصرح بأن حالات النفس وحدات لايختلف بعضها عن بعض إلا بدرجة الشدة . فإذا ما اعتبرنا تعددها شعرنا بها تجرى فى الزمان النفسانى ، أى فى الديمومة ، وهكذا تشكل واقعاً فريداً رغم التعدد . لكن ، إذا كان ممكناً التغلب على صراع الأضداد فى فلسفة كفلسفة « هرقليطس» ، لأن التعدد عنصر يدخل فى تكوين الوحدة ، فثنائية الأنا ، لدى « برغسون » ، لايمكن التغلب عليها ، إذ أن هناك أناً مشوها للآخر : الأنا السطحى يحجب عنا الأنا العميق .

* * *

قد تصبح وجهة النظر البرغسونية صالحة لو أن التطرف فى تفتيت كينونتنا إلى « أنا سطحى » و « أنا أساسى » لم يكن اصطناعياً . أين تبدأ حدود كل واحد منهما ، وأين تنتهى ؟

الأنا العميق فى سير وفى تقدم ، لهذا لايمكن أن يحاط بحدود. فنقطة الانطلاق هى الحياة ، أما الحد الأخير فلا يمكن أن يكون إلا الموت . يقول الوجوديون : إن الإنسان هو نزوعه . وتنقطع الحياة لدى الإنسان بانقطاع نزوعاته . وبعد الموت يصبح المرء فى عداد المشاع . لكن ، إذا وجد حد نهائى للديمومة ، كما للنزوع ، فلابد أيضاً من وجود بداية . إنها ، فيما يخص النزوع ، لحظة الاختيار والالتزام .

لكن : كيف نحدد بداية « الأنا العميق » ؟

هل يجب افتراض أصول سابقة للولادة ، كما يدّعيه بعض الفرويديين ؟

هل البداية فى انفتاح شعورنا على حياتنا الباطنية ؟ .

الاندماج فى « الأنا العميق » لايتاح للجميع بصورة فطرية كاملة . بل على العكس ، إن ذلك يستدعى تمرناً يبتدئ من مستوى ذهنى معين ، ومن درجة معينة من الانتباه . فمن الواجب تحديد العمر الزمنى للشخص ، ولا سيما عمره العقلى .

ينمو الجهد الانتباهى بالمران والعادة ، شأنه فى ذلك شأن القدرة على التفهم المنطقى ، وحتى الحدسى . فإذا كانت العادة هى ، قبل كل شىء ، مجموعة من الاستعدادات التى تنمو نمواً عضوياً ، فإنها أيضاً واقع مجتمعى ، وبذلك تدخل فى « الأنا السطحى » . يبدو لنا أنه لايوجد ، إطلاقاً ، تجاور « أنا سطحى » مع « أنا عميق » ، كما يدعيه (برغسون) ؛ إنما أنا واحد ، بوسعنا أن نكشف أغواره تدريجياً . فلا يمكن فصل أنا داخلى عن أنا خارجى : العالم بكليته ، فى داخلى من بعض الوجوه ، وأنا كلى خارجى عن أناى .

* * *

إذا واجهنا المسألة من هذه الزاوية ، انهارت الثنائية ، وبدلا من أن نرى خطراً جسيماً فى عدوى واحتكاك أنا عميق بأنا سطحى ، وبدلا من أن نجعل منهما أخوين عدوين ، نمدد أحدهما بالآخر ، فلا نعود نرى فيهما إلا « كلا » ذا درجات مختلفة من الإنارة ، إن حلقة البئر ، وهيكله الداخلى ، وصفحة الماء ، لايشكل مجموعها إلا شيئاً واحداً : البئر . فالمرء لايدلى بدلوه « مباشرة » فى الماء ، بل عليه أن يأخذ بعين الاعتبار الوجود الفعلى للحلقة ، والقناة الداخلية ، والظلمة . إن المصباح ، والحبل ، والدلو ، والجهد اللازم لأخذ الماء ، أشياء تأتى كلها من الخارج . وكيما نستكمل تشبيهنا ، نضيف إلى ما تقدم ، أن الماء نفسه يأتى من الخارج ليتجمع فى قاع البئر . العالم الخارجى يقدم ، للعالم الداخلى ، المحتوى ووسائل اكتشاف هذا المحتوى .

لايوجد ، إذن ، سوى « أنا — كل » مزدوج . فليس عالمنا الداخلى وحده هو الذى يشكل كينونتنا ، ولا عالمنا الخارجى وحده ، بل مجموعهما ، أى « الأنا — الكل » . فما من كائن بشرى ، ولا من حقيقة نفسانية بدون دعائم مادية وفيزيولوجية . أما « برجسون » فلا يقول بفكرة التكامل هذه لأنه يفرض وجود ثنائية أنتولوجية صرفة .

لكن ، ألا يدفع هذا الافتراض إلى تشويه « الداخل » ، حتى عند الملهمين رغم كل الاحتياطات التى يتخذها مؤلف (المنبعان) ؟ إنه يستعيض عن الطاقة الإلهية بالطاقة الروحية ، عن الكائن المتقطع كما عند التجريبيين ، بكائن

سيال « نقول عنه إنه ينساب ونتحدث عنه بضمير الغائب »[١].

* * *

أحقا إنها حرية ، تلك التي لانصادفها إلا في « الديمومة الصرف » ؟ بما أن الصفاء الأصيل للديمومة لا يكمن إلا في جزئنا الذي يدوم ، أي في « الأنا العميق » ، كما يقول (برغسون) ، يلزمنا أن نستنتج أن حريتنا حرية عرجاء لأنها لاتشمل الجزء الذي لايدوم ، أي « الأنا السطحي » .

أولا : هناك عواطف وانفعالات وانطباعات واعتقادات مشتركة لانشعر بها ، ولانحياها إلا مع الجماعة . ومن جهة أخرى الكائن البشري كائن ذو وضع معين ، في فترة معينة من التاريخ الذي تجري فيه كل أحداثه ، مهما تنوعت في الزمان الخاضع للقياس الكمي . فالانفصال ، بين زمان تاريخنا ومكانه ، بين أنماط أفعالنا من جهة، وبين الديمومة (أي الكيف الصرف) وبين حياتنا المجتمعية، من جهة أخرى ، من شأنه تهديم حرية « الأنا الداخلي » ، « العميق » .

يبدو أن (برغسون) لم يواجه الحرية مواجهة كافية ، من جانب علاقات الكائن البشري بما يحيط به . ويمكن تفهم موقفه جيداً ، بوصفه رد فعل ضد المذهب الآلي ومذهب التعالميين المتطرفين (les scientistes) ، والمذهب الوضعي ، هذه الحركات التي امتدت امتداداً غزا جل اتجاهات القرن الماضي . ولكن المذهب الروحي ، في مجابهته هذه الاتجاهات ، يبالغ ، هو أيضاً ، في الاتجاه المعاكس، إذ ينقلنا من تطرف إلى آخر .

ف « برجسون » وأتباعه قد بالغوا كثيراً في تفضيل عالم الوجدان على عالم التواصل والفعاليات المجتمعية ، وبالتالي حصروا دور العوامل الخارجية في تكدير صفاء الديمومة : إن العوامل الخارجية تجعل « كمًّا ما هو كيف » أي تحول الزمان الذي يحياه الأنا حياة وجدانية ، إلى زمان مكاني .

* * *

كل فلسفة تنتقص من قيمة المؤثرات الخارجية لا محالة أنها تتنكر للواقع. فالواقع يفرض على الفلسفة ، أية فلسفة ، أن تتناول عالم « الخارج» بوصفه حقائق ، حسنة

---

(١) Maurice Merlean — Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris P.U.F., p. 22.

أو سيئة، وأن تستخلص منها علاقاتها بالحرية. فارتباطاتنا بالآخرين، فى المرحلة التى وصلت إليها تقنيات مجتمعنا، ومعتقداته وأعرافه . . . تحتل مكانة هامة فى تصورنا لمفهوم الحرية . الحقيقة أن الحرية، وإن اعتبرت ك « فكرة وتصور »، تبقى مرتبطة بنظرتنا إلى العالم، وبثقافتنا، وبأنماط حياتنا، وبكل ما يحدد نشاطنا الفكرى والعلمى . وبما أن الكائن الإنسانى لايتراءى، أبداً، مشطوراً إلى ديمومة ومكان وإنما يبدو ككائن حى يعيش فى بيئة دائمة التغير، وله حاجات عليه إشباعها، وصراع عليه أن يخوضه، فمن الواجب، إذن :

أولا : أن نتناوله كما هو، أى ك « كل » لامجزءاً إلى « أنا كذا . . . وأنا كذا . . . »

ثانياً : أن نضعه فى علاقاته بالحريات، آخذين بعين الاعتبار هذه الصفة الكلية .

أما عند « برغسون » فيتعارض الأنا العميق والأنا السطحى، تعارضاً تاماً أحياناً، وأحياناً أخرى لايبدو الأنا السطحى إلا بمثابة أنا عميق أصيب بعدوى الأنا الآخر (أى الأنا المجتمعى، أى الخارجى) .

حقاً، . . . توجد، صورة ل « الكل » عند « برغسون »، ولكنها تدل على معنى غير مركز فى التكامل : فالكل، عنده يتركز فى الحياة الداخلية، فحسب . هكذا نجد التقسيم الذى وضعه مؤلف « الرسالة »، ما يزال مستمراً : فالأنا الخارجى لاينصهر مع الأنا الداخلى لتشكيل الوحدة، لتشكيل الأنا — الكل .

إن الأنا الخارجى ليس إلا ظهوراً لحالة باطنية ستصبح «فعلا حراً [1]» لأنه سيصدر عن الأنا وحده، ولأن الحرية ستعبر عن الأنا كله » (الرسالة . ص : ١٢٤ — ١٢٥) . على ذكر الأنا الكل ينبه السيد هنرى جوييى (Henri Gauhier إلى الصفحة ١٢٦ من (الرسالة) حيث يتحدث « برغسون » عن كون « النفس تعرف ذاتها بذاتها . . . » ويلاحظ، على « برغسون »، بأنه : « ما دامت

---

(١) « . . . يمكن تسمية الفعل الحر، لدى الإنسان، أى لدى الكائن المفكر، تأليفاً للمشاعر والأفكار، والتطور الذى يؤدى إليه، تطوراً قابلا لأن يدركه العقل » مادة وتذكر، ه ٢٥٥) .

صورة الأنا ـــ الكل تتضمن صورة الانقطاع ، يمكننا أن نسأله : فى أية فترة نتعرف على كلية الأنا ؟ فليس هناك تدبر أو تعقل يتحكم فى الفعل الحى . إن Alceste بطل تمثيلية « موليير » الشهيرة[١] ، حر لأن غضبه يعبر عن كل شخصيته . لقد أكد « برغسون » فى (الرسالة) ، أن الحرية والشخصية تدلان على معنى واحد ، لأن الفعل الحر هو الذى يعبر عن « الأنا كله » . بيد أنه أدخل تحديدات على الفكرة الأخيرة ، مما نقص من أهمية هذه الوحدة فى المعنى : فكثير جداً هم الأشخاص «الذين يحيون ويموتون دون أن يعرفوا الحرية » (ص١٢٨) ويزيد : الأفعال الحرة « نادرة حتى من قبل أولئك الذين تعودوا كثيراً على ملاحظة ذاتهم ، والتفكير فيما يفعلون » لهذا فقليل جداً من الناس يستطيعون الادعاء بأنهم أحرار .

* * *

فالحرية لم تربح أى شىء من تطابقها مع الشخصية ومن علاقاتها المتبادلة مع الكل ، لأن هذا الكل ووحدة المعنى تلك ، كما يتصورهما « برغسون » ، يظهران الحرية بالغة السعة وبالغة الضيق ، فى آن واحد . الحقيقية ، إذا كان مؤلف (الرسالة) يحس بالحاجة للجوء إلى كل تلك التحديدات ، فذلك لأنه وسع كثيراً معنى الحرية الذاتية بحيث جعلها مطابقة للأنا ـــ كله ، (الرسالة) ، أو مطابقة لأنا نخبة من الممتازين (المنبعان) . وكيما يتغلب على هذا النوع من التناقض ، كان على « برغسون » أن يعتبر الحرية (كما هى بالفعل) لا أنها صنو الشخصية ، وإنما بعد من أبعاد الشخص فحسب[٢]. فليس بمقدورنا ، كما سنراه ، أن نتحدث عن الحرية ، وإنما عن درجات التحرر ، أو الحريات المتناسبة مع قدرات الشخصية ، إن الحرية ، بل الحريات ، تتغير تبعاً للمعلومات ، والمعارف العلمية ، والتجارب ، والوضع التاريخى ، وذكاء الفرد وإرادته : إنها حرية ذات أبعاد .

* * *

(١) Molière, *Le misanthrope*.

(٢) انظر فى كتابنا De l'Etre à la Personne القسم الثالث « الأبعاد العمقية » .

لكي نتخلص من كل هذه الصعوبات، يوصينا «برغسون» بأن لانعرف الحرية، لأن تعريفها يعني إنكارها إنكاراً غير إرادى : إن كل تحديد للحرية، من شأنه أن يساند مذهب الحتمية.

هذه الحرية التي من « تعريفها » أنها لاتعرف والتي يتصورها « برغسون » حرية عفوية، لا تختص بالكائن البشرى، حيث توجد أيضاً عند الحيوانات، بل وحتى عند الكائنات غير الحية. إن (هوفد ينغ) يشير إلى التناقض الذى يحصل عن رفض « برغسون » لكل تعريف للحرية : « إذن، ليس بوسعنا أن نحافظ على الحرية إلا إذا رفضنا أن نقول ما هي. ورغم ذلك. فإن « برغسون » هو نفسه يعرف الحرية حينما ينظر إلى التتابع بين الماضى والمستقبل كصفة جوهرية لها (...) وحينئذ، يصبح هو نفسه مناصراً للحتمية، لا لأنه يعرف « الحرية »، وإنما لأنه يعرفها بالطريقة التي اتبعها »[1].

بما أن الحرية، فى أساسها، ديمومة صرف، فإننا نحيا الحرية كما نحيا الديمومة. لكن، أليست الحياة أغنى من الديمومة ؟

يلح (برجسون) كثيراً على ضرورة الفصل بين التوالى والتآنى، وبين الامتداد والديمومة، الأمر الذى يقتضى جهداً كبيراً. وما إن يتحقق هذا الفصل، حتى يتحتم بذل مجهود آخر لايقل أهمية عن الأول : ينبغى القيام بتفكير عميق لبلوغ أنا — الديمومة، أنا — الحرية، الأنا الذى يسمح لنا باكتناه أحوالنا الداخلية، على ضوء أننا كائنات حية فى حالة التكون المستمر، (انظر الرسالة، ص ١٧٤).

هل تصبح الحرية حينئذ فى حوزتنا ؟

يجيب « برجسون » بنعم، لكن على شرط أن تبقى الحرية فى « الأنا العميق » الذى لايمكن بلوغه إلا بصعوبة فائقة، وفى فترات جد استثنائية : « لهذا السبب، قلما نكون أحراراً ». إنها إذن، حرية لاتنير إلا الأنا الباطنى أى إلا جزءاً من ذاتنا، وبصورة متقطعة. فالمسلمة التي تبدو مرتبطة بالبرغسونية، لاتقوم على افتراض إمكانية تقسيم كينونتنا عن طريق التأمل العميق فحسب، بل أيضاً على القول

---

(١) Hôffding, *La pensée humaine*, p. 295.

بلا مبالاة أنا ، إزاء أنا آخر . وبصورة أخرى ، إن المسلمة توجب علينا الاعتقاد أنه ، حالما نكتنه أحوالنا الداخلية ، في مجراها وانسيابها ، يتوقف تفاعل الأنا الداخلي مع الأنا الخارجي .

بوسعنا أن نتساءل :

ألا يترك القالب بعض الأثر على الأشياء التي يحتويها ؟

إننا لانجد أنفسنا في ديمومة صرف تتصل بـ « أنا » غير مرتبط بأنوات الآخرين ، ولو في فترة من الفترات « النادرة » جداً لحرية الأنا العميق الذي نحياه وهو يتدفق من خضم الحياة . ليست ديمومة الأنا الداخلي ، فيما يبدولنا ، هي التي تشكل معدن الحياة ، بل الذي يشكله هو التفاعل الباطني الصميم للأنا الداخلي والخارجي . إن أقل نزاع أو تفكك بين الاثنين يثير أزمات في الشخصية ، ويظلل الكائن فتكون النتيجة : أمراض عدم التكيف ، عصاب ، انفصام الشخصية ، . . . فالشعور العميق بالقلق ليس إلا إشارة خطر تعبر عن الأنا الداخلي في غمرة صراعه ضد « فوق — الأنا» ، أي الأنا المجتمعي. فكثيراً ما يحدث الانفصام شعوراً بالفراغ وقلقاً يتفجران من التعارض النفساني والحيوي . إن الإهمال (le délaissement) كما عند الوجوديين فراغ نحس به حينما نحفر خندقا بين أنانا الداخلي وباقي العالم . فنحن لانخرج من الميدان المظهري للوجود إلا هجرنا وجود الحياة النشيطة ، المجتمعية ، الواعية ، حابسين أنفسنا في نطاق التلقائية و « أعماق » الأنا .

* * *

لماذا ننطلق من التضاد بين جانبين من جوانب وحدة لاتتخذ حقيقتها في الوجود إلا كـ « كل » ، خصوصاً وأن هذين الجانبين معطيان أصيلان في ترابط دائم ؟

وإذا خرجنا من الأنا العميق ، فبأي سيرورة نعيد خلق العالم الخارجي ؟

كيف نقيم ارتباطات متبادلة مع الأشخاص الآخرين ؟

كيف ندعي اكتناه أنا منفصل عن نشاطه في العالم الموضوعي ؟

يبدو أن « برغسون » ، بفصله بين الأنا الداخلي والخارجي فصلا جذرياً ، يلقي بنا رأساً في حرية مقلقة كأنه يؤيد رأي « كيركجارد » الذي يختلط لديه مفهوما

الحرية والحصر[١] . ومن جهة أخرى ، بما أن الحصر ، بالنسبة إلى «كيركجارد» يختلط مع تجربة العدم . فإن الحرية تميل ، هي أيضا ، نحو العدم ، وأن «مشكلة العدم مشكلة مزيفة » ، كما يدعى « برغسون » .

نجد فى (المنبعان)[٢] أن الغصة الأخلاقية ، فى أغلب الأحوال تنتج عن اضطراب فى العلاقات بين هذا الأنا المجتمعى والأنا الفردى . هذه نظرية صويبة ، وقد أقرها التحليل النفسانى . لكن الشيء الذى يهمنا هو تجاوز الكبت ، والغصة ، والعصاب ، . . إلى تحديد المحيط الواقعى الذى تنشأ فيه الحرية كتجربة إنسانية نوعية : تصبح الحرية حرية حقيقية بمقدار ما تأخذ ، بعين الاعتبار ، الأنا — الكل مع العالم المحيط به . إنها حريتنا ما دامت تلقى ضوءاً على المواقف التى تخلقها هذه العلاقات ، وتساعدنا على تحرير أنفسنا بالتغلب على الأزمات الداخلية والخارجية التى تتولد من الحياة الجماعية .

* * *

١ — هل الحرية البرغسونية منيرة ؟

كلا ، لأنها « بشكل ما ، وعلى جهل منا ، تظل مع كل فترات الديمومة فى أعماق اللاشعور » (الرسالة ص ١٧٨) . بل هناك أكثر من ذلك : فالشعور بالديمومة ذاته يصدر عن الأغوار المظلمة . هذه الأغوار هى الأنا الأساسى . وهذا الأنا ، المظلم أساساً ، ليس بمقدوره أن ينير مواقفنا وأزماتنا ، ولا يمكنه أن يكون مرشداً فى حياة كينونتنا الكل .

* * *

فلنعتبر ، الآن ، الأنا السطحى .

هناك احتمالان : إما أن يكون هو الذى ينيرنا ، أى هو الذى يظهر لنا كشعور ، ومن هنا يجب أن تكون له الأولية على الآخر ، نعنى على ما يسميه « برغسون » بـ « الأنا الحقيقى » ؛ وإما أن نفترض الكائن الكل والتفاعل

---

(١) من الناحية التاريخية لم يثبت قط تأثير (كيركيجارد Kierkegaard) على تفكير (برجسون) .

(٢) ص ١٠ .

المتبادل ، وفى هذه الحالة لايكون أى « أنا » أساسياً أكثر من الآخر .

إن الحل القائل بالارتباط المتبادل بين الأنا الأول والثانى هوالذى ، فيما يبدولنا ، يحل مشكلة هذه الثنائية الخاصة ، ويفتح الطريق الواسع المؤدى إلى التحرر . تلك وسيلة للتغلب على الثنائية وبلوغ الشعور الواضح لأفعالنا . إن هذا النور نفسه يجعل أفعالنا حرة . وحريتنا تقاس بشدة هذا النور الذى يسمح بأن نختار بين الأشياء الممكنة .

* * *

يبدأ التصور ، لدى الطفل ، غير شخصى[1] . لكن ، بعد تقدمه فى السن وتطوره يصبح جسده مركزاً للتصور ، أى مركزاً لتصوراته .

إن معنى الحياة الداخلية ومعنى الحياة الخارجية ، يتولدان عن العملية التى أقوم بها للتمييز بين جسد يحظى منى بأقصى عناية ، هو جسدى ، وبين أجساد أخرى[2] .

* * *

تلك بعض العوائق التى تعترض مفهوم الحريات الذاتية الصرف . إن كل فلسفة واقعية للحرية لاتفهم إلا كجهود جماعية ، تصاعدية ، تتكامل عند طائفة من المفكرين . بفضل تلك الجهود ، تتسع الإنسانية فينا ونتجاوز ذاتنا . إلا أن البرغسونية تزيح كل فعل مشترك ، نظراً لانحباسها الشديد فى قلقها الذاتى المنيع . فإذا كانت الحركة الأصلية للتفكير البرغسونى تعجز عن بسط جناحيها بغير جهد عظيم ، للتغلب ، على العوائق التى تصطدم بها فى طريقها ، فإن هذا المجهود يتميز ، أكثر ما يتميز ، بمواقف انتقائية ، وبإرادة تجاوزعن طريق تذويب المشاكل .

الحقيقة أن « برغسون » ينطلق ، فى الغالب ، من نظريتين متضادتين يحللهما ، ثم يتجاوزهما . إنه يبرع فى اكتشاف مسلمات مشتركة بين النظريتين المتناقضتين . لقد حاول ، فى كل إنتاجه ، أن يضع المتضادات جنبا إلى جنب ،

---

(١) فى نهاية السنة الأولى ، تقريباً .

(٢) يقبل (برغسون) هذه الفكرة (انظر : مادة ، ص ٤٥ — ٤٦) .

ثم يتجاوزها فيما بعد ، باذلا مجهوداً يحاكي مجهود « هرقليطس» مهارة ومثابرة . ولكن « برغسون » لم يستخلص إلا التناقض فى ذاته، بعكس (هرقليطس) الذى أكد ، بشدة ، المظهر الديالكتيكى للأضداد التى تنسجم بفضل التوازن الناشئ عن توتراتها .

تبرز (الرسالة) الشروط المعنوية للعمل الحر . فنجد نوعاً من الحتمية يتفق مع نوع من الحرية لتشكيل خليط هو وجدان « يدوم » ويكيف ، وينسق : إن الكائن الحى يختار ، أو يميل نحو الاختيار . ففى عالم يخضع جميع ما فيه للحتمية (باستثناء هذا الكائن الحى) توجد منطقة تسودها لاحتمية تحيط بالكائن [١] .

أما (مادة وتذكر) فيصبغ ، بشكل ما ، المادة بصبغة روحية ويزوج ، من بعض الجوانب ، الروح بالمادة . فالفعل الحر يجب أن يصدر عن جسد ما : إنه الفعل الذى بوسع الفكر أن يمارسه فى العالم .

ومن جهة أخرى : هل بوسع « ما يتطور » أن يخلق ، أى هل بوسع ما يمتد عندما يتغير ، أن ينبثق من العدم ؟ إن « برغسون » يريد أن يتغلب على هذا التضاد وأن يثبت بأن « التطور مبدع » .

ونرى فى (المنبعان) أن النفس المنفتحة ، إذا كانت مختلفة عن النفس المنغلقة ، فهذا لايمنع من قيام الارتباط بينهما بفضل « النفس التى تنفتح » . ثمة عبارة لـ « جوليان بندا » تلخص هذا الموقف الانتقائى فى البرغسونية التى يمكن « أن تدعى فلسفة الثالث المرفوع » [٢] .

هذا الحد الثالث المرفوع ، الذى يبدو دائماً مرتبطاً بالانتقائية البرجسونية ، هو الديمومة [٣] . إننا نراها تتسرب إلى كل مكان ، فلها نفس الأهلية التى « للإحساس » عند الرواقيين الذين يعتبرونه المنبع المشترك لكل أفكارنا ولكل التغيرات التى تعترى النفس . فليست الديمومة ، فى فلسفة « برغسون» المنبع فحسب ، بل هى القوام والهيكل . هذه الانتقائية لاتستند إلا على حقيقة التجربة الباطنية ،

---

(١) انظر التطور ، ص ١٣ .

(٢) Julien Benda, *Sur le succès du bergsonnisme*, p. 28 .

(٣) يعطى (باندا) مثالا يستقيه من نشرة الجمعية الفلسفية (نوفبر ١٩٠٩) حيث يعرف (برجسون) اللاشعور بقوله : « إنه إمكانية الشعور » .

وعليها وحدها ، وهى تجربة شخصية ، غامضة ، يشمل غموضها الديمومة والحرية معاً .

* * *

٢ – حرية مجردة وعامة :

بما أن الحريات لم تعرّف ، تعريفاً دقيقاً واضحاً فى أى مؤلف من مؤلفات « برغسون » ، فإننا لانخطو كثيراً إلى الأمام حينما نؤكد أن « البرغسونية فلسفة الحرية». فالتعريف الذى وجدناه فى (الرسالة) يستلزم كثيراً من المناقشة ، وقد ناقشناه بالفعل . يعطى (برغسون) تعريفاً آخر [١] يحتوى ، كما يبدو ، على عناصر جديدة ، رغم احتفاظه بالاتجاه الميتافيزيقى . فهى «حرية متوسطة ، يعنى أنها بين حدين». ولننصت إلى « برغسون » يعرف كلمة حرية : « لها بالنسبة إلىّ ، معنى متوسط بين المعنيين اللذين يعطيان ، عادة ، لكلمتى حرية وحرية قدرية» [٢].

فى (الرسالة) ، يجنح المؤلف نحو الحتمية أكثر منه نحو الحرية القدرية : على مستوى وعى الأنا العميق ، لاتوجد حرية قدرية ، لأن المدافعين عنها ينتصرون لحرية هى أشبه ما تكون بالمعجزات . وبالعكس ، فإن أنصار الحتمية لا يتناقضون مع أنفسهم ، لأنهم يرفضون التفرقة . وهنا ، على النقيض من ذلك ، يفضل « برغسون » الحرية القدرية : « إذا كان لابد من خلط الحرية مع أحد الحدين ، فإننى أختار الحرية القدرية [٣] ».

* * *

لنحصر الآن مدلولى الحدين اللذين يتكون بينهما مجال الحرية .

يؤكد « برغسون » أن الحرية هى أن يكون المرء منسجماً ، تمام الانسجام مع ذاته ، وأن يتصرف ، وفقاً لذاته . فنحن الآن ، من بعض الجوانب ، أمام « حرية أخلاقية » ، أى أمام استقلال الشخص إزاء ما ليس هو . هذا الاستقلال الذى يتوافر عليه الشخص ، هذا التطابق مع « ذات » تنكشف لذاتها كلياً ،

---

(١) انظر قاموس (لا لاند La Lande) مادة « حرية » .

(٢) يذكرنا هذا بـ« الحد الثالث المضاف » ! أما المقصود بالحرية القدرية فهو حرية الاختيار .

(٣) نفس المصدر السابق .

يلتقى بشكل ما بفكرة « برغسون» عن الأنا « العميق » الذى هو وحده « واقعى» . إلا أن « برغسون » لم يعد يقبل تلك الفكرة : « هذه الحرية ليست ما أقصده لأن الاستقلال الذى أصفه ليس له دائماً طابع أخلاقى »[1]وهو أيضاً لايقبل ، كل القبول ، الحرية القدرية ، لأنها ، طبقاً لمدلولها المألوف ، تقتضى إمكانية متساوية للنقيضين ، ولأن « برجسون » يعتقد أنه لايمكننا أن نعبر ، بل ولا أن نتصور فكرة إمكانية متساوية للنقيضين دون أن نرتكب خطأ فادحاً حول طبيعة الزمان (نفس المصدر) .

هكذا يعرف « برغسون » الحدين : الحرية ، كما يتصورها الآن ، تقع بين حدين ، مع ميله نحو الحرية القدرية أكثر منه نحو الحرية الأخلاقية . لكن هذا التحديد لايخلو من غموض . ومما يزيد المسألة تعقيداً هو أن « الحدين » يظلان ، هما أيضاً ، غامضين ، لأن « برغسون » يفترضهما دون برهان ولا إيضاح مقنع ، فلا نجد فى بحثه المنشور فى قاموس «لا لاند » إلا عنصراً جديداً واحداً لمفهوم الحرية : إن « برغسون » يفضل هنا الحرية القدرية على الحتمية ، الأمر الذى يختلف عما هو فى (الرسالة) .

* * *

المشكل الذى يعترضنا ، الآن ، هو أن نعرف لماذا لا يقبل « برغسون » الحرية القدرية ، قبولا نهائيًّا .

لقد استهواه ما فى الحرية القدرية من جدة : فنحن باختيارنا ندخل اللاحتمية فى حياتنا . ولكن هذه الجدة التى تقتضيها حرية الاختيار بين النقيضين ليست ، فى نظر « برغسون» ، تحديداً صافياً مليئاً. فخلافاً لما يؤكده أنصار الحرية القدرية ، لايقبل « برغسون» أن نوجد أمام طريقين يمثلان إمكانيتين مختلفتين . فبعد أن يتم تخطيط الطريق ، لايمكننا إلا أن نلاحظ بأنه خط هكذا ، لا على شكل آخر .

يعترض برغسون على المدافعين عن الحرية القدرية بقوله : « إنكم تنسون أنه لايمكننا أن نتحدث عن طريق إلا بعد ما يصبح الفعل منجزاً ، ولكن ، حينئذ ،

---

(١) نفس المصدر السابق .

يكون قد تم تخطيطه » (**الرسالة ص ١٣٩**) .

* * *

على ضوء العرض السابق ، نصل إلى ما يلي : **إن** « برغسون » لم يعرض عن الحرية القدرية كل الإعراض ، ولكن ذلك لايمنع من أن يتصور الحرية مغايرة للحرية القدرية . ففي اعتقاده أن المرء يكون حراً إذا انسجم تمام الانسجام ، مع ذاته ، وتصرف وفقاً لذاته : الحرية جهد لغزو الذات للذات . أما الطابع الثانى لهذه الحرية فهو : « أن لايتعلق المرء بذاته تعلق النتيجة بالسبب الذى يحددها تحديداً حتمياً »[1] هكذانزيح الضرورة ، فنقترب من الحرية القدرية ، ونبتعد عن الحتمية . يكفى أن نحيا الديمومة كيما نحس بأنفسنا أحراراً .

الشيء الذى يزعج « برغسون » فى الحرية القدرية ، هو الانقطاع بين الحاضر والمستقبل . ففى الاختيار بداية مطلقة تحدد استمرار الحياة النفسانية ، والصيرورة المبدعة . فالثنائية إذن باقية : استمرار من جهة ، وانبثاق شيء جديد غير متوقع ، من جهة ثانية. أفلا يمكننا التحدث عن اختلاط ، والتباس ، وإبهام ، بخصوص مفهوم الحرية هذا ؟ .

* * *

ينبغى التزام الحذر من التأويلات السكونية الصرف التى تستجيب لها عبارة برغسون : « إن المرء حر إذا كان منسجماً ، تمام الانسجام ، مع ذاته » . إذ ، كيما يكون المرء حراً ينبغى له أن يتطابق مع أفعاله ، نظراً لكون « الفعل الذى يحمل طابع شخصيتنا هو (وحده) حر ، ولأن أنانا وحده يتبناه »(الرسالة ص١٣٢) . هكذا تصبح الحرية مجرد شعور بالاستقلال ــ الذاتى ومجرد انطباعات تجعل المرء يحس ببقائه فى ذاته .

أول الاعتراضات التى يثيرها هذا المفهوم للحرية ، هو أن نتساءل فيما إذا كان لايحد من أفق الإنسان . فالحرية التى لاتوجد إلا فى وجدان من يحسها ويحياها (بغض النظر عن كل تمييز للحالات أو العلاقات بين الذات والعالم « السطحى » والأشياء) تجهل كل شيء عن التبعية وعن الاستقلال ــ فى ترابط ،

---

(١) قاموس (لا لاند) .

أى أنها تتمرد على الواقع ، أو على الأقل لاتريد أن تهتم به اهتماماً كافياً . فالأبعاد (بالنسبة للأنا « العميق ») تتقلص لدرجة أننا نتذكر « مونادة » (لايبيتز Leibniz) المحرومة من أى باب أو نافذة على الخارج .

وإذا ما سلمنا بأن الأنا العميق يحس أنه يصل إلى لانهاية ما ، ارتفعت الحرية إلى مستوى وحدة الوجود ، كما عند (ابن عربى) مثلا الذى يجمع بين المتناقضات فى ذات واحدة : « إن العارف يرى الحق (الله) فى كل شىء ، بل يراه عين كل شىء »[1]. وتلك نظرة تحلق بنا كثيراً فوق الواقع ، فى أجواء اللامعقول .

* * *

ينبذ « برغسون» الحتمية ، كما ينبذ اللاحتمية . ولكنه يحذر من كل تعريف للحرية ، لأن تعريفها يؤدى ، دائما ، إلى الحتمية ، إذ لا يمكننا أن نعرف الحرية إلا إذا جعلنا الفعل تابعاً للإرادة الشخصية . حينئذ ، حسب نظرية « برغسون » ، « لن نستطيع أن نحتفظ على الحرية إلا إذا تجنبنا التحدث عن ماهيتها »[2]. يبدو ، كذلك ، أننا لانستطيع أن نتحدث عما « ليس من ماهيتها » ، لأن التأكيد والنفى ، بخصوص الحرية ، محاولة للتحديد والتعريف ، فى حين أن الحرية ، بطبيعتها (كما ورد فى الرسالة) غير قابلة للتعريف . رغم ذلك ، ألا يعرفها « برغسون » نفسه حينما ينظر إلى الاستمرار ، بين الماضى والمستقبل ، على أنه طابعها الجوهرى ؟ ألا ينتصر « برغسون » نفسه ، بشكل ما للحتمية عندما يعرف الحرية كتفسير للحاضر من قبل الماضى (مادة وتذكر) ، أو بأنها « علاقة الأنا المحسوس بالفعل الذى ينجزه » ؟ (الرسالة ، ص ١٦٥) .

عندما نتحدث عن علاقة ما ، نقول ، لزوماً ، بوجود ارتباط بين أشياء متميزة يتحدد بعضها ببعض ، وتتأثر تأثراً متبادلا . فالمغالاة فى الحتمية تسحق الحرية ، تحت ثقل الآلية ، كما أن المغالاة فى اللاحتمية تفكك محتوى الحرية نفسه ، تذيبه وترمى به فى الفوضى والاختلاط . فلا يوجد أى أمن ، بالنسبة للكائن البشرى ، إلا فى ظل نظام ؛ وما من نظام بدون ضمانات . مقتضاها نقتنع بأن نفس الأشياء والظاهرات تحصل ، كلما توفرت الشروط اللازمة لتكرارها :

---

(١) فصوص ، ص ٣٨٢ ، شرح قاشانى .

(٢) انظر : Harold Höffding, *La pensée humaine*, p. 295.

يحصل ذلك طبقاً لارتباط ضمنى (كارتباط النتائج بالمقدمات) . وهذا النظام هو الذى يخولنا أن نعرف على « من » وعلى « ما » نعول ، حسب قوانين تمدنا بها علوم الإنسان وعلوم الطبيعة[١] .

* * *

نعم ، إن الحرية ليست هى الحتمية ، ولكن ، رغم ذلك هذا لا يمنع إمكانية التبصر بالأشياء قبل وقوعها ، وإمكانية القدرة على توقع المفاجآت[٢] . مثلا ، إن الضغط وميزان الحرارة يساعداننا مساعدة هامة لتلافى كثير من المفاجآت المزعجة : فبفضلهما نستعد لمقاومة قوى الطبيعة العمياء . كما أن القوانين الفيزيائية والمجتمعية هى التى تربطنا بالواقع ، وتنظم حركة الفكر ، استناداً على موضوعية العالم . فلنتصور عالماً لا يخضع للقوانين ولا يسمح بتوقع ما سيكون ، فإن الحياة فيه ، بالنسبة إلى الكائن البشرى ، ستصبح غارقة فى الذاتية المحض . إن فكرة عالم سابح فى الذاتية الصرف لتذكرنا ببعض اللوحات الفنية الصينية حيث يبدو الأشخاص سائرين فى الفضاء ، لأن الفنان لم يرسم الأرض .

إذا كان بوسع فلسفة أصحاب المذهب الذاتى ، مثل « برغسون » أن تساعدنا على العلاج من هيمنة الأشياء والموضوعات ، فمن الثابت أن هذه الفلسفات عاجزة عن أن تسير بنا نحو التحرر . فشأنها شأن تلك اللوحات التى لا تصور الأرض : ينقصها الشعور بالاطمئنان والأمن الذى نجده فى الحتمية . بفضل الحتمية يمكن حصول التوقع الذى هو الأساس المنظم لعلاقات الإنسان بالإنسان ، وعلاقات الإنسان بالطبيعة .

* * *

إذا انعدم مفهوم هذا التوقع المنظم ، وانعدم مفهوم انتظامه ، باتت الفلسفات المتطرفة فى الذاتية نظماً نظرية لا تستند على أى شىء : استعادة تملك الذات ، فى كل لحظة من اللحظات ، إبداع جديد لا علاقة له بما سبق . إننا نلوذ بالعدم ، عوضاً عن أن نستند على ما سبق اكتسابه . فالحرية ليست حرية إلا بفضل الجهد الذى يبذل لإدخالها فى العدم ، أكثر مما يحاول استخدامها .

---

(١) انظر : « الحتمية المرنة » فى كتابنا *De l'Etre à la Personne*.

(٢) انظر نفس المرجع السابق .

هذه الحرية التى « يدعمها » العدم ، إن جاز لنا القول ، تلد فى النهاية دواراً لا يمكن تفاديه : « فالمرء محكوم عليه بأن يكون حراً » . (سارتر). وعلى هذا يصبح التقدم إعادة خلق فردى صرف ، يعاد النظر فيه ، كل لحظة ، استناداً على العدم : إنها كما عند رافيسون Ravaisson حرية خالية من كل موضوع يعرض وجهة نظر تمتاز بأنها تبدد ما نحس به من دوار ، أمام هذه الحرية « المعدمة » : إن الاستناد على جهد روحى لابد أن يمتد إلى الكون أجمع ، وإلى كل درجات الكينونة . على هذا يمكننا أن نعتبر أن مفهوم الحرية البرغسونية يتركب ، تقريباً ، من وجهتى نظر « رافيسون » و « سارتر » المتقدمتين .

* * *

يجوز لنا أن نتساءل :

أولا : هل « برغسون » فى رد فعله ضد التعالم ، أى النظرة العلمية الضيقة المتطرفة ، لم ينجرف بعيداً جداً إلى درجة أنه التزم الحذر اتجاه العلم ذاته ، أو على الأقل ، اتجاه الحتمية التى هى أساس العلم ؟

ثانيا : عندما عارض « برغسون » بين الحرية والحتمية ، ألم يقصد مبدئياً ، الحتمية الفيزيائية ؟ وحتى لو قبلنا صحة الحتمية الفيزيائية ، فإنها تقتضى ، هى أيضاً ، فى اعتقاد « برغسون » ، وجود افتراض نفسانى . حينئذ لا يبقى هنا دخل للعلم ، فى معناه الصحيح ، فنحن أمام تشبيه اعتباطى لمفهومين مختلفين للديمومة ، فيما نعتقد ، اختلافاً عنيفاً . وبعبارة موجزة ، إن الحتمية الفيزيائية المزعومة تعود ، فى الحقيقة ، إلى حتمية نفسانية (انظر : الرسالة ، ص ١١٩) .

* * *

٣ — منهج ميتافيزيقى صرف

لا يمكن لبحث يعتمد على منهج « السيكولوجيا الميتافيزيقية » أن يتحرر من الذاتية « الصرف » والتعميم المجرد .

السؤال الذى يطرح ، الآن ، يتلخص فيما يلى :

هل التفكير فى الحرية يؤدى إلى الحريات الحقيقية ؟

وبصورة أخرى : هل الميتافيزيقا البرغسونية ، إذا اتخذت كمنهج ، قادرة على إعطاء حل لمشكلة الحرية ؟

مهمة الميتافيزيقا هى أن تحاول البحث فى المطلق . لكن ، بصفتها منهجاً ليس بوسعها أن تكون هى المطلق . فلا يمكن أن نعتبر نتائج مذهب ميتافيزيقى فى الواقع هو الواقع عينه وإنما ، على الأكثر ، يمكننا أن نعدها افتراضات .

أما « برغسون » فيجعل من الميتافيزيقا منهجاً من شأنه أن يؤدى إلى ظواهر واقعية مؤكدة ، لا افتراضية فحسب . هكذا يحاول أن يستخدمها فى الدفاع عن قضية المذهب الروحى ، الأمر الذى يجعله يمزج وقائع نفسانية باعتبارات ميتافيزيقية . لقد دفعته المشاغل الفلسفية إلى تأويلات مجردة وميتافيزيقية للوقائع النفسانية القابلة للملاحظة والتجربة المحسوسة . ف (الرسالة) ، مع أنها مجمل حول « المعطيات المباشرة للوجدان » ، تخصص ، إلى جانب مفاهيم الديمومة والحدس والحرية ، جزءاً كبيراً لتحليلات مفهومية صرف ، تبعد عن كل اتصال بالتجربة . فالمشكلة الحقيقية الأساسية هى أن نعرف فيما إذا كانت الحرية واقعاً يتحقق تحققاً محسوساً ، أم فكرة مجردة ، و « حدسية » لاغير .

فى الحالة الأولى ، لاتستطيع الميتافيزيقا البرغسونية (وهى تجريد) أن تؤدى إلى الحرية . وعلى العكس ، إذا افترضنا أن الحرية الإنسانية تصور فحسب ، كما يستخلص من البراهين التى يعطيها «برغسون» حينئذ تنفتح الميتافيزيقا على شىء ما ، هو فكرة الحرية ، ونجدنا بالطبع أمام نوع من النظريات المجردة ، لا أمام الحرية الواقعية . أليس التصور ، دائماً ، شيئاً آخر غير الشىء المتصور ؟

وبما أن الإدراك لايستنزف ، أبداً ، الشىء المدرك ، فإن التصور يعطى على الأكثر ، صورة تقريبية من الشىء المتصور . زيادة على ذلك ، إن من الضرورى أن نأخذ بعين الاعتبار العامل الذاتى لدى المدرك . لهذا السبب إن تطابق الذات مع الموضوع لايكون ، أبداً ، تطابقاً كاملا كل الكمال ، ومن جهة أخرى ، كثيراً ما يحصل ، لشخصين مختلفين ، تصوران عن نفس الموضوع غير متماثلين تماماً ، بسبب اختلاف القوى النفسانية لكل واحد منهما . فنحن وإن كنا لا نرى ما رآه « أفلاطون » من أن هناك عالماً معقولا يقابل عالماً محسوساً ، فمن الممكن أن نؤكد بأن الفكرة التى يكونها الناس عن الحرية إنما هى فكرة ، أى شىء غير الحرية الحقيقية الواقعية .

* * *

يكفينا، على حسب المتافيزيقا البرغسونية، أن «ندوم» لنكون أحراراً . إلا أن هذه « الحرية » ليست حرية إنسانية نوعية ، لكون الديمومة تطبق على الإنسان ، كما فى (الرسالة) ، وعلى الحركة والمادة كما فى (مادة وتذكر) ، وعلى الحياة عموما ، كما فى (التطور المبدع) .

يصبح الرجل « الحر » ، إذن ، قابلا لأن يشبه بالأشياء ويجرى عليه ما يجرى عليها . ومن جهة أخرى ، لن يستطيع أحد من الناس الاكتفاء بحرية معطاة فى ديمومة ، مجردة ، وعامة . فالحرية التى ينشدها السجين ، بكل جوارحه ، لها مدلول غير مدلول الحرية التى يصبو إليها الكاتب باسم « حرية الفكر » ؛ والحرية التى يطالب بها « تراوست Trust[1] » ويناضل فى سبيلها ، هى « حرية » الصناعة والتجارة ، فى إطار « التبادل الحر » . إن كل زمرة من الناس تمثل أحد مظاهر الواقعية ، وكل شخص واقعى يختار حريته ضمن الواقع . لكن الاتفاق شامل ، ضمنيًّا ، حول المعنى الحقيقى للحرية الأساسية التى هى إنسانية ، نوعية : إنها الحرية التى تتجسد فى مظاهر محسوسة ، على صعيد العلاقات المجتمعية . يكفى أن تنعدم هذه الحرية عن الكائنات البشرية لترى أنه لايبقى أى واحد منهم يفكر فى «حريته» الخاصة . الحرية الفكرية، وحرية النشاط الاقتصادى تفترضان كلتاهما ، سلفاً ، وجوداً مضموناً للحرية التى يفتقدها المعتقل ، ولحرية العاطل عن الشغل الذى لا يتوصل إلى سد حاجاته المادية الأساسية[2]

* * *

قد يوجه إلينا الاعتراض التالى :

اتجهت مسألة الحرية نحو الصعيد الخارجى فى حين أن المشكلة التى يطرحها « برجسون » باطنية .

على هذا الاعتراض ، لنا جواب نضعه فى صيغة تساؤل :

هل هناك عالم داخلى منفصل ، كل الانفصال عن العالم الخارجى؟

إن تفاعلات متبادلة تربط ربطاً صميماً بين الحياة الباطنية والحياة الخارجية ،

---

(١) تراوست تكتل صناعى احتكارى .

(٢) انظر ، فيما يلى ، القسم الخاص بـ « التملك » .

لدرجة لايمكن معها أن نتصور إحداهما مستقلة عن الأخرى . إن الحرية كإحساس ، أو الحرية كتصور ، تخضع للحريات الخارجية وتعكسها ، حتماً . فهناك علاقة بين طريقة الإحساس واستعادة التصور ، من جهة ، وبين المستوى الثقافى للشخص وأنماط حياته ، من جهة أخرى .

يمكن للنظام الاقتصادى والسياسى السائد فى بيئة ما أن يبدل أوضاعها واتجاهاتها ، بل حتى تصورها للعالم وطرقها فى التفكير والإحساس . حقاً ، إن حتمية تتحكم فى النماذج وفى السلوك : لكل جماعة بشرية نماذج (ها) وأنواع سلوك (ها) الخاصة ، ولاتختلف الأدوار إلا باختلاف درجات السلم المجتمعى ، وبما تفرضه على كل واحد من مواقف خاصة . إننا نتطابق مع الدور ونمثله ، بكل شخصنا . فتحملنا للدورنا ، فى كل زمرة ننتسب إليها ، يضفى على شخصنا ألواناً مختلفة ، ويدخل على عناصرنا اللاشعورية ثراء جديداً . بالإضافة إلى ذلك ، إن وجود البيئة سابق على وجود العواطف ، لأن المجتمع هو الذى يخلق العواطف ويعطيها وسائل التعبير .

* * *

ربما اعترض علينا أنصار البرغسونية بما يلى :

لئن كان للبيئة كبير الأثر فى التعبير عن عواطفنا ، فإن ذلك يستثنى وجود تعابير تظهر على الوجه ، فقد يكون مصدر بعض الانفعالات العاطفية فيزيولوجياً لا مجتمعياً ، ومع ذلك تترجم عن إحساساتنا .

نجيب بأن التعبير عن المشاعر ، بالرغم عن ذلك ، يبقى مجتمعياً : فنحن نبكى لكى يعتبرنا الآخرون أشخاصاً ذوى عطف وحنان (نظرية لا روشفكو) كما نضحك لكى نعبر عن فرحنا . فالضحك ، ككل انفعال ، نشاط ، أى جواب منظم نتخذه أمام موقف ما ، فالشخصية بكليتها تنضوى فى عملية الضحك .

فى المجتمع يوجد ينبوع عواطفنا وعلاقاتنا بالمفاهيم ، وما لهذه المفاهيم من تدقيقات . إن المجتمع يغذى الإحساس ويحدده ، نوعياً ، بل ويثيره فى الظروف المختلفة ، جاعلا الذوات حساسة إزاء بعض المواقف (مثلا : انتشار عدوى الخوف) .

* * *

من السهل أن نرد على ما سبق ، كما يأتى :

يفترض تفتق الإحساس حساسية سابقة . فالقلق ، والخوف ، والابتسامة ، ... وإن كانت انفعالات تعبيرية تظهر فى أشكال مجتمعية ، فإنها تتضمن ، أيضا ، واقعاً آخر يختلف عن كل انفعال تعبيرى .

يدفعنا هذا الاعتراض إلى أن نتساءل عما إذا كان الوجدان هو الذى يخلق قوتنا على التكيف المجتمعى ، أم أن الأمر على العكس من ذلك ؟

الجواب بسيط :

الوجدان والقدرة على التكيف المجتمعى لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ، إذ كل واحد منهما يخضع ، بالضرورة للتكامل مع الآخر ، ما دام الأنا **كل**. يؤكد رجال السيكولوجيا بأن لدى الطفل « حاجة » إلى أن يكون محبوباً ، ولديه ينابيع طبيعية للوجدان ، الأمر الذى غالباً ما يفسر سلوكه : فالطفل ، إذا أهمل ، أصبح ذا روح عدائية .

يجيب أصحاب السوسيولوجيا على هذا بأن حب الذات ينشأ فى المجتمع ، كما يرى « روسو » . فحاجة المرء لأن يكون محبوباً تفترض ، سلفاً ، وجود بيئة ، وإن اقتصرت على الأبوين وحدهما ، أو على المرضع وحدها : إنه شعور بالحاجة إلى الحماية والرعاية . لقد حلل « فرويد » عقدة « أوديب » ولكن السوسيولوجيين يردون على تأويلات التحليل النفسانى بأن هذه العقدة ليست طبيعية ، فبنيات الأسرة تساعد أولا على نشوء وظهور عقدة (أوديب) . يعتقد (مين دوبيران) من جهته ، بأن مبدأ كل عمل صالح يكمن ، بأجمعه ، فى حاجة كل إنسان إلى أن يشعر بأنه موضع التقدير والاستحسان ، من قبل الآخرين ، أى فى نفس الباعث الذى يشارك فيه الجميع بالتساوى[١] .

* * *

هكذا ، إن السيكولوجيا البرغسونية لا تسير بنا نحو التحرر ، لأنها قبل كل شىء ، سيكولوجيًّا تمتد نحو الميتافيزيقا . أراد « برجسون » أن يجعل من مذهبه رد — فعل اتجاه النظم الميتافيزيقية السابقة لأنها متناقضة فيما بينها ، ولا تؤدى إلى حل أية مشكلة فماذا فعل ؟

---

(١) Maine de Biran, *Fondements de la morale et de la religion,* (édité par H. Gouhier), Montaigne, Paris, p. 264.

لقد بنى ، هو أيضاً ، فلسفة حول فكرة متافيزيقية : الديمومة ، أو « التغير – فى – ذاته » ، يعنى التغير كتغير ، وهو مفهوم لا يحل أية مشكلة ، بل على العكس ، يضع مشاكل .

ليس بمقدورنا أن نعطى للحرية (أو بالأصح للحريات) صيغة جامدة ، ولأن نعزلها عن أطرها المجتمعية والتاريخية . فالحرية ، بصورة عامة ، ليست مجرد موقف روحى ، أو فكرة ميتافيزيقية ، بل ، إنها واقع مجتمعى محسوس يخضع لطوارئ الزمان والمكان .

المسألة ليست مسألة حرية عامة مجردة ، فردية ، باطنية صرف لا تتصل إلا بفرد منفصل عن الآخرين . كان « هيجل » يقول إنه لا يتكلم عن « الإنسان » بل عن هذا الإنسان ، يعنى أنه لا يقصد الكائن البشرى بصورة عامة ، الإنسان المجرد ولكنه يقصد إنساناً معرفاً . والواقع أن كل كائن بشرى يتحدد بأبعاد تاريخية – مجتمعية . بيد أن تاريخ الإنسان والمجتمعات البشرية لا يخلو ، أبداً ، من عناصر وجدانية أصيلة . لقد أبرز (هيجل) فى نظرية « دياليكتيكية الحب » ، حاجة المرء الملحة لأن يكون معترفاً به من قبل الآخرين : فى الحب تعرف متبادل طبيعى على الشعور – بالذات فى شخص الآخر . فالحب معرفة الكائن – المعترف به ، عن طريق التعرف المتبادل[١] . ونجد نوعا مماثلا من هذا الدياليكتيك ، فى الاعتراف بالأنا عن طريق تملكه للأشياء . فحينما يعترف الآخرون للأنا بالملكية يعترفون له ، فى آن واحد ، بالمساواة معهم (نفس المصدر ج ١ ، من ص ٣٤٥ إلى ٣٥١) .

* * *

نعم ، إن كان هناك « استمرار » فهو لا يبدو ، أبداً ، كـ « ديمومة صرف » خاصة بـ « أنا عميق » ، بل كالاستمرار الذى يحياه كل واحد منا ، فى تضامنه مع مجموع الإنسانية ، عن طريق حب أو بغضاء ، أو حسد ، أو نزوع ، أو ملكية ، أو غير ذلك .

الحريات مؤسسات مكتسبة لا تطرح على الصعيد المجرد للتصورات ، بل

---

(١) Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hypolvte T. II, Paris (éd. Montaigne), p. 23.

على صعيد الأحداث التى تنسج تاريخ الأنا ، الكائن المجتمعى (الأنا العميق وهو يقوم بعملية التشخيص والتشخصن) . وكيما نتناول ونفهم كل واحدة من هذه الحريات فى واقعها ، ونفهم التغير والديمومة ، ينبغى أن نتخلى عن النزعة التوفيقية ، وعن النظرات الإجمالية المبهمة التى تتكهن . يجب أن ندخل فى علاقة مباشرة مع الحاجات الواقعية للشخص ، كما نجده فى الواقع التجريبى ، منضوياً فى خضم حضارة عصره ، نعنى أنه يجب تمييز الحريات التى تلبى حاجات ملحة وتتصل بالواقع الحى ، عن الحديث المجرد حول الحرية . فلسنا مطلقاً أمام ذات تجسد المصير الإنسانى كما هو الشأن فى أحد أبطال « فـَوِسْت» لـ « جوته» . هناك فرق كبير بين الحرية المجردة العامة ، « للأنا العميق » وبين إمكانية القيام بأفعال فى بيئة معينة ، وبصورة معينة ، فى سبيل بلوغ هدف محدد . فالكائن البشرى لا يعيش فى مدينة ربانية يقطنها الصوفيون والأبطال والقديسون (كما نجد لها نموذجاً فى منبعى الدين والأخلاق) ، بل فى مدينة يسكنها أشخاص عاديون ، وهم الجمهور الأعظم ، إلى جانب أقلية من هؤلاء الممتازين ، وإن كان وجودهم نادراً .

الفصل الثالث

أفعال أخلاقية محررة

زيادة على المفهوم البرغسونى للحرية ، باعتبارها قضية باطنية صرف لاتخص إلا « الأنا العميق » ، توجد مفاهيم أخرى لحريات تتغلغل فى أطر عملية . فلنحاول أن نراقبها فى خضم العمل ، نعنى فى الفعاليات الأخلاقية والمجتمعية ، كماتتجلى فى (منبعى الأخلاق والدين) محاولين إبراز درجة اتصالها بالواقع .

* * *

١ — الحرية والعدالة :

بماذا أتى (المنبعان) ، ذلك المؤلف الرئيسى فى البرغسونية ؟

يقدم لنا نوعين من الأخلاق ، كما يقدم لنا النفس على نوعين . بيد أنه ، بين « النفس المنغلقة » و « النفس المنفتحة » ، توجد النفس — التى — تتفتح ، نفس تناسب أخلاقاً انتقالية متوسطة بين « الأخلاق المنغلقة » و « الأخلاق المنفتحة ». وليس بوسع الأخلاق الانتقالية أن تكون مقراً للحرية ، لأنها لاتمت بصلة إلى « الأخلاق تحت — الفكر » ، أى « السكونية » ، ولا إلى الأخلاق « فوق — الفكر » يعنى « الحركية » . وعليه ، فهل من الضرورى البحث عن الحرية فى الانتقال من نوع الأخلاق الأول إلى النوع الثانى ؟

كلا ، لأن ضغط الأخلاق السكونية ، عند الانتقال من النفس المنغلقة إلى النفس التى تنفتح ، لم يقض عليه كلياً . فالانفعال الخلاق لايوجد فيها بعد . ولكن هناك جاذبية نحو تجاوز مستوى التفكير العادى إلى التفكير — فوق العادى ، وهى جاذبية ذات مفعول شديد يرفع النفس — التى — تتفتح إلى النفس المتفتحة .

يغلب على الظن أن « برجسون » يجعل الحرية فى مستوى الانتقال الثانى : إن هذا الانتقال لايحدث إلا عند نخبة من الأشخاص تتعالى على مستوى التفكير العادى . فإذا ما فهمت الحرية على هذه الصورة ، أصبحت وقفاً على بعض الأشخاص الممتازين ، فى حين أن التحرر الحقيقى ، لايمكن أن يكون سوى

تحرر مجموع الكائنات البشرية . لذا تبحث الاتجاهات الواقعية عن التحرر فى العدالة المجتمعية .

* * *

حقًّا ، إن « برغسون » يعطى للعدل مكانة كبيرة ، إلا أنه يفهمه فهماً يخالف به المصلحين الاشتراكيين . يصرح بأنه : « يمكن تعريف التقدم والعدالة بسير نحو الحرية والمساواة » . هذا التعريف لايمكن رفضه ، ولكن ، ماذا يستخلص منه ؟ « برغسون » نفسه يدخل عليه بعض التقييدات ، إذ يقول : « ينطبق هذا التعريف على الماضى ، لكنه قلما يستطيع أن يوجه اختيارنا بالنسبة إلى المستقبل» (المنبعان ، ص ٧٩) .

العدالة ، والمساوة ، والحرية ، تفترض كل واحدة وجود الأخريين ، سلفاً ، بحيث إذا أكدنا أن العدالة لاقيمة لها إلا بالنسبة للحاضر ، أو أنها تستطيع توجيه اختيارنا بالنسبة للمستقبل ، نكون قد أنكرنا وجود المساواة والحرية . بل أنكرنا إمكانية حصولهما . فالعدل هو أن أقر بحق الآخرين فى أن لايمنعوا من ممارسة نفس الحقوق التى أتمتع بها ، الأمر الذى لايعود ممكناً إلا إذا كان لحريتهم نفس الضمانات التى لحريتى . والعدالة هى ، أيضاً ، الاعتراف بأن للآخرين شخصية مساوية لشخصيتى . وبديهى أن ذلك لا يتحقق إلا إذا قبلنا ، مسبقاً ، بأن العدالة تتوحد مع العقل ، نعنى مع الشىء الذى يمتاز به الجنس البشرى والذى هو بطبيعته أكثر شمولا مما عداه . لذلك فالعدالة تخص كل شخص كان ، فى أى فترة من فترات التاريخ ، فى أية بقعة من بقاع الدنيا .

* * *

للعدالة ، إذن ، ثلاث صفات : تظهر ، دائماً ، فى علاقات مع المساواة والحرية ، وهى صالحة فى كل الظروف ؛ ولها نفس القيمة بالنسبة إلى الجميع . من هنا تتميز عن الإحسان (La charité) مثلا ، إذ الإحسان يخاطب المشاعر ، ولا يعمل على تغيير الأوضاع « لأنه لايتعرض إلا للنتائج ، أما العدالة

فتهتم بالأفعال » ، كما يلاحظ ذلك (جان لاكروا) فى محاضرة عنوانها : « العدالة والإحسان[1] » .

* * *

جرى القول بين الناس بأن لكل فرد الحق فى أية حرية لاتلحق ضرراً بحرية الآخرين . من البديهى أن هذه القولة ، وإن تضمنت قسطاً كبيراً من الحقيقة ، ستبقى ناقصة مادمنا لم نعرف الحرية ولم نحدد مفهومها ، (والبرغسونية تعارض كل تعريف للحرية ، كما رأينا ذلك) .

فالقولة المتقدمة إذ تقرر حقى فى الحرية وتحصره فى نطاق عدم « الضرر بحرية الآخرين » تضع المشكل فى مستوى الترابط المجتمعى ، لا فى مستوى الوجدان الفردى الخاص . إنها ترسم لنا حدود « الحق » الذى لكل واحد فى التمتع بالحرية ، وتجعلنا نلمس مسألة علاقات الحق بالواجب : يبدأ حقى حيث ينتهى واجبى . فواجبى أن أحترم ، فى كل حال من الأحوال ، حرية الآخرين ، على أن لى الحق فى نفس الاحترام .

* * *

يحلل « برجسون » الفكرة السابقة تحليلا مخالفاً . يرى أن :

« نشاط حرية جديدة يمكن أن ينجم عنه تضارب بين مجموع الحريات يخل بتناسق بعضها مع بعض ، فى المجتمع الحالى . مما قد يؤدى إلى النتيجة المعاكسة داخل البيئة التى كان من المتوقع أن يغير هذا الإصلاح من مشاعرها وعاداتها . لذلك يصبح من المستحيل ، فى أغلب الأحيان ، أن نقول ، قبليًّا ، ما كمية الحرية التى يمكن منحها للفرد دون إلحاق الأذى بحرية الآخرين : فكلما تبدل الكم تبدل الكيف » . (المنبعان ، ص ٨٠) .

يبرز هذا النص المظهر الديالكتيكى للحرية ، ولكنه يبقى ناقصاً :

أولا : لأنه لايحدد ما يقصد بالحرية .

ثانياً : لأنه يعطى مفهوما لحرية غريبة « ينجم عنها تضارب الحريات ، بعضها مع بعض ، ضمن المجتمع الحالى » .

---

(١) Jean Lacroix, (tiré à part) de "Lumière et vie", Collège théologique, Saint-Alban, (Savoie).

يبدو لنا ، على العكس أن كل حرية تحطم ، على الأقل ، إحدى السلاسل المقيدة للكائن البشرى ، بدل أن يكون بين هذه الحريات تضارب يعوق بعضها البعض الآخر ، فلو اعتبرنا الحرية « عائقاً » ، لأصبحت نفياً لمفهوم « حرية » ذاته. وبديهى أن كل كسب جديد يحصل عليه الكائن البشرى ، فى سعيه نحو التحرر ، يحدث فيه تغيراً من حيث الكيف ، وتحسناً فى مشاعره وعاداته . لكن يستحيل أن نقدم ، قبلياً ، نسب تلك العلاقة بين الكم والكيف . إن الشىء المحقق لدينا هو أن تقدم الكم والكيف ، تقدم ديالكتيكى : ينموان ، أو ينقصان ، فى تواز .

* * *

بالإضافة إلى وجود مثل هذه العلاقة ، هناك موضوع آخر يستحق تحليله نفس الأهمية ، ألا وهو وجود الحرية ذاتها .

لايكفى ، أبداً ، لكى نفسر الحرية ، ولاسيما فى علاقاتها مع العدالة ، أن نلاحظ أنه كلما اكتسبنا « كما » ما من الحرية ، نشأ « كيف » جديد فى المجتمع . بل يلزم ، حيثما يبدو ، أن نسلم :

أولا : بأن الاستقلال — مع ترابط (أى كيفية الحرية التى يكتسبها الفرد من جهة، ومن جهة أخرى، الكيف المجتمعى) يحدث هو نفسه إمكانيات للتحرير .

ثانيا : بأن درجة تطور جماعة (نعنى الكيف المجتمعى) تحدد السير نحو حرية الفرد ، بقدر ما يفتح هذا الأخير آفاقا جديدة للمجتمع .

إذا سلمنا بهذه الفكرة ، أصبح لحدوث « نداء » البطل الذى يتحدث عنه « برغسون » فى (المنبعان) ، تفسير تاريخى (دون اللجوء إلى المعجزات) ، إذ يدخل فى العلاقات التى تربطه بحياة بيئة ما .

فلنأخذ ، مثلا ، المسيحية فى الفترة الأولى لظهورها . إذا اعتبرنا هذا الدين فى إطاره التاريخى والمجتمعى ، وجدنا أن له أصالة تكمن فى تأويل أخلاق عصره وفى توجيهه الجديد للمجتمع . فمن هذه المجموعة من الإصلاحات ، انبثقت فكرة جديدة عن الكون . وهذا لاينقص من قيمة دور المسيحية . لذلك ، عوضاً عن أن نفسر عبقرية المسيح بانفعالاته كنفس متفتحة ، وفق النظرية البرغسونية ، نطلب

من التاريخ معلومات حول المجتمع الفلسطيني قبل المسيح وبعده .

لقد كان هذا المجتمع مشبعاً بالديانة والثقافة العبريتين . وبما أن « ابن الله » (حسب الاعتقاد المسيحي) قد تجسد ليصير المسيح ، وبما أنه اندمج في التيار التاريخي الإنساني العام ، كان لزاماً عليه أن ينسجم مع مبادئ تفكير وأشكال حياة البيئة اليهودية لعصره ، وإن اضطر ، فيما بعد ، إلى معارضتها لإصلاحها . اندفع المسيح ، حتماً ، إلى أن يتحدث بالآرامية ، وأن يتخذ سلوك إسرائيليي زمانه . إنه عاش ، إذن ، في موقف تاريخي خاص تكيف به ، قبل أن يعمل على تغييره . فلو فرضنا أن المسيح ولد في بيئة أخرى ، وفي عصر غير عصره ، أي في غير (بيت لحم) ، وفي غير عام ٥٥٠٩ ، من تاريخ العالم بالنسبة لليهود (أو عام ٧٤٩ من تاريخ روما) لكانت رسالته ، حتماً ، مختلفة عما كانت ، وعما صارت إليه . إن المرء ليس ابن زمان ، وإنما هو ابن زمانه الخاضع لمجموعة من البيئات السياسية ، والاقتصادية ، والقانونية . . .

* * *

هذا ما يحدد ، بدقة ، قيمة « الانفعال » البرغسوني ، دون أن يزيحه البتة : إنه عامل مساعد فحسب ، وليس أساسيًّا ، أو الـ أساس . ففكرة « برغسون » جذابة ، ولكنها غير مقنعة ، لأننا لانعرف : لماذا يقع هذا الانفعال ، ولا بأية عناية « علوية » تنفتح النفس . إن الانفعال ، إن اعتبرناه من المنظار الذي نقترحه ، يصبح ذا صيرورة : كل شيء يمكنه أن يفسر بالتأمل الطويل في الوضع المجتمعي ، وفي أخلاق المعاصرين ، وهذا التأمل نفسه لايكون إلا بالوسائل التي تضعها البيئة تحت تصرفنا . إن الثمرة ، حالما تصل إلى الحد الأخير من نضجها ، تنفصل فجأة ، عن الغصن .

هكذا يبدو أن الانفعال لدى « الصوفي » ، أو لدى « البطل » ، شيء طبيعي ، كعاطفة قوية نكبتها ، لكنها تبقى تعمل في الخفاء ، إلى أن تفاجئنا بانفجارها . فالروح المنفتحة لاتستطيع ، أبداً ، أن تفسر انفجار الانفعال الكبير من العدم ، ولا سيما أن الروح نفسها تتفتح بتأثير هذا الانفعال ذاته .

* * *

٢ ـ الحرية والمساواة

بعد ما تحدث مؤلف (المنبعان) عن الكيفية التى تُمنح بها حرية ينجم عنها تضارب بين مجموع الحريات، انتقل إلى الكلام عن المساواة.

* * *

يرى أن المساواة لاتحصل إلا على حساب الحرية، بحيث يجب أن نبدأ بالتساؤل عن أيهما «تستحق التفضيل». لذلك يوحى لنا «برغسون» بأن المفهومين مختلفان، تمام الاختلاف.

فى الواقع، على عكس النظرية البرغسونية، إن كلا من الحرية والمساواة تستلزم إحداهما وجود الأخرى. فمثلا: فى المجتمع الأثينى، كان الرقيق محروماً من الحرية والمساواة لأن النظم السياسية والاقتصادية قامت على الاسترقاقية، وبالتالى على التفاوت الطبقى. لامكان للحرية حيث يوجد سادة وعبيد، شرفاء ووضعاء، مستعمرون ومستعمرون. ولهذا السبب، دون شك، يربط كل المصلحين وكل الأديان مفهومى مساواة وحرية بمفهوم ثالث، يبدو أنه هو النتيجة التأليفية لهما: الإخاء.

ف «برغسون»، بتساؤله عن أى المفهومين أفضل، المساواة أم الحرية، لايطرح، فى الحقيقة، إلا مشكلة مزيفة: الإنسان لايشعر بامتلاء كرامته واكتمال شخصيته، ولا بالواقع الذى يجعل منه كائناً إنسانياً، (فى أسمى معنى للكلمة)، إلا بمقدار ما يحس بأنه حر، وفى نفس الحين، بأنه مساو لكل الآخرين. فليس هناك من «تفضيل» ممكن بين شرطين مترابطين ترابطاً وثيقاً متآنياً كلاهما ضرورى للتشخصن: إذ، على اتحادهما، تنبنى الأسس الداخلية والخارجية لكرامة الإنسان وحقيقته العميقة.

يعترف «برجسون» نفسه، ولكن لسبب آخر، بأنه ليس للمسألة أى جواب عام[1]، ذلك أن «التضحية بهذه الحزية أو تلك، إذا قبلها مجموع المواطنين طوعاً، هى أيضاً حرية»[2]. الحقيقة أن الموافقة تعنى الاختيار بين إمكانيات

---

(١) ألا ينبغى القول، حسب ما سبق، إنه ليس هناك جواب، لا عام ولا خاص؟.

(٢) المنبعان، ص ٨٠.

مختلفة . لذلك كان كل اختيار حرية . هذه النظرية تعود بنا إلى حرية (مادة وتذكر) التي هي مرادفة للقدرة على الاختيار . إلا أن الاختيار هنا يدعو إلى الحتمية التي يبدو أن « برغسون » يدخلها ، في مذهبه ، من النافذة ليطردها ، في نفس اللحظة ، من الباب الكبير .

* * *

لنا اعتراض آخر على « برغسون » ، أو على الأقل لنا نقطة تستحق التوضيح .

إن الشخص لا يضحي ، ولو عن طريق اختيار حر ، بهذه الحرية أو تلك ، وإنما يوسع الميدان الذي تنشأ فيه الحريات ، أو تعمم إحداهما أكثر فأكثر لتقوية كثافتها . فالمواطنون ، مثلا ، حينما يتظاهرون للحصول على «الحق في الشغل»[1] و « ضمانات الشغل » ، يكسبون البطالة مدلولا جديداً . حينئذ تظهر البطالة على حقيقتها : إنها عائق للحرية الفردية ، بل وأكثر من عائق للحرية الفردية ، هي شر يتولد عنه الشعور بالحرمان ، وبالاستلاب الاقتصادي ، مما يسبب ضعفاً ذهنياً ، وانتشاراً للإجرام ، وانحلالا في الأخلاق .

الحق في الشغل أصبح شرطا للوجود ، وكسباً جديداً في طريق التحرر من النير الثقيل الذي يفرضه الحرمان الاقتصادي وعواقبه المختلفة . إنها حرية جديدة تضم إلى الحريات الأخرى المكتسبة . هكذا لا « نضحي » بأية حرية لفائدة حرية أخرى . بل على العكس ، كل كسب جديد هو إغناء لثرواتنا السابقة ، دون أي إفقار . فبمجموع الحريات ، يستطيع المرء بلوغ المساواة مع الآخرين ، لا عن طريق حرية واحدة .

* * *

ليست تلك هي وجهة نظر « برغسون » . إنه ، إذ يتابع فكرته ، يؤكد أن الحرية التي تبقى ، بعد « التضحية » بهذه الحرية أو تلك : « بوسعها أن تكون أعلى كيفاً إذا كان الإصلاح ، المنجز لفائدة المساواة ، قد أعطى مجتمعاً يستطيع المرء فيه أن يتنفس بارتياح أكثر ، ويشعر فيه أن فرحه يزداد كلما قام بعمل داخل هذا

(١) الحق في الشغل هو أن يكفل التمكن من العمل ، لكل قادر على العمل .

الوسط » . إن هذا الموقف يعود بنا إلى المقابلة بين الكم والكيف ، المعروفة فى (الرسالة) .

فمن جهة ، هناك « تضحية » (أى نقصان) ، ومن جهة أخرى ، كيف أعلى . ولكن هذه المقابلة تبقى تجريداً لايسمح ، أبداً ، بفهم الحرية . فالإصلاح الذى يتحدث عنه مؤلف (المنبعان) ، يرجع بنا إلى نظريته حول المبدعين الأخلاقيين « الذين يتصورون ، بالفكر ، جواً مجتمعيًّا جديداً وبيئة ذات حياة أفضل » (ص ٨٠) .

لاجدال فى أن الفكر يلعب دوراً ، أوليًّا ، فى كل إصلاح مجتمعى ، لكنه لن يقدم كل طاقته ، بصورة فعالة ، إلا إذا كان المبدعون الأخلاقيون لايكتفون بأن « يتمثلوا فكرياً » جواً مجتمعياً جديداً بوصفهم مبدعى عالم قائم على التصورات الصرف . إن « أفلاطون »و « الفارابى »و « ابن الطفيل » ، وحديثاً « موريس توماس Morus Thomas » و « كامبانيلا Campanella »[1] و« أوجست كومت » رسموا لوحات جميلة عن مجتمعات مثالية ، ولكنهم ، مع ذلك ، لم يحولوا أبداً بيئتهم إلى بيئة أخرى « ذات حياة أفضل » .[2] فالمرء لايكون مبدعاً حقًّا إلا بمقدار بذله الجهود لتطوير العالم ، بالفعل والعمل ، غير قانع بالتأويلات والنظريات المجردة . المبدع الحق هو الذى يقوم بنشاط خلاق ، متجاوزاً التأويلات والتصورات ، لأن التصور المحض انكماش فى حياة الفكر المجرد . إن الإبداع الحق (الذى هو ، فى نفس الوقت ، حر وحكيم ، وبالتالى إبداع بناء) لايحصل إلا :

أولا : بإقامة جسر بين السير الواقعى للتاريخ ، وبين عزمنا على التأثير فى هذا السير .

ثانيا : بتجسيد التصورات المثالية لعالم أفضل ، فى عالم الواقع .

* * *

مهما تكن جاذبية ما سماه (المنبعان) بـ « نداء » القديسين والأبطال والصوفيين ، فإنها لاتصبح خميرة لإصلاح ناجح إلا إذا تكيفت مع الواقع الذى نبنيه بفضل حرياتنا الشخصية[3] . بذلك وحده يصبح المرء « بطلا »

---

(١) انظر : كتابنا *Du clos à l'ouvert* (لجنة المغرب للتأليف والترجمة والنشر ، الدار البيضاء) دار الكتاب .6 .2 ، الشركة الوطنية ، الجزائر . ستصدر قريباً الترجمة العربية عن الأنجلو ، بالقاهرة .

(٢) هذا مع العلم بأن لأولئك « المثاليين » الفضل فى توجيه أبحاث « الواقعيين » ، ولو بطرق غير مباشرة .

(٣) انظر : كتابنا دراسات فى الشخصانية الواقعية ، الجزء الثانى ، خصوصاً الفصل المتعلق بالتجاوز .

حقيقيًّا ، أو « صوفيًّا » حقيقيًّا ، أو « قديساً » حقًّا . كل كائن بشرى يلتزم بعمل ذى معنى ، نعنى يجعل حرياته فى خدمة سلسلة التطورات نحو التقدم ، يجسد البطولة والقداسة والصوفية ، فى المعنى التاريخى الواقعى . أما الشخص الذى يقذف بفكرة ما ، مدفوعا بانفعال طارئ[1] ، فيبقى على هامش التاريخ والحياة ، لايجدى نفعاً .

* * *

إن « برجسون » نفسه ينفى ، أحياناً ، أن تكون للتصور القدرة على دفع الإرادة إلى العمل ، فيقول متعجباً : « كما لو كان بوسع أية فكرة أن تطالب بتحقيقها مطالبة قطعية[2] » . الحقيقة أن الانفعال ، عند « برجسون » ، يقوم ، على الأخص ، بدور صدمة ذات أثر بالغ فى التوجيه وفى المعنى الذى يعطيه لحياتنا .

فأمام الصوفى الذى « يتمثل بالفكر » مجتمعا نموذجياً ، يوجد المصلح الذى يطور الواقع بالهدم والبناء : إنه يخلق تقدماً أخلاقياً لايمكن أن يعرف بالفكرة التى نكونها عنه ، وإنما بالأفعال التى تتولد عن هذه الفكرة . وكذلك بالنسبة للحرية ، فى علاقتها مع الأخلاق والمجتمع ، لايكفى أن نتصور الحرية ، أو أن نتمثلها بالفكر كيما نكتسبها . إننا نحققها ، حية خلاقة ، بالنضال الشاق المبذول ، كل يوم وكل لحظة . وعلى الرغم من أن « برغسون » يؤكد دائماً تعلقه بقيمة الدور الأساسى للجهد ، وبالرغم من كونه لايعترف بالصوفية الحقيقية إلا عن طريق نتائج أعمال الصوفى الواقعية ، فإن الحرية البرغسونية تفهم على أنها من « المعطيات المباشرة » ، أى محصول انفعالى ، أو امتياز تختص به النخبة من أفراد المجتمع .

إن حرية « الحكيم » حرية تأمل صرف ، حرية تتجسد بواسطة نوع من الثمل والوجود الروحى ، وبنوع من الانطلاق الحيوى وقد اصطبغ بصفة الرهبة ، حيث يتوحد الفعل الحر مع الفعل الربانى الخلاق . حينئذ ، حسب البرغسونية ، نتلقف جوهر الحياة فنتجاوز مستوى الحواجز واللذات والآلام .

---

(١) أو « بالحدس » و « بالذوق » ، كما يدعى الغزالى وبعض الصوفية .

(٢) المنبعان ، ص ٩٨ .

من خلال هذا المنظار ، لايمكننا أن نقول ، مع « هيجل » ، بأن الطبيعة تتأنسن بفضل عمل الإنسان ، وتتأمل ذاتها من خلال الإنسان ، لأن « الحكيم » و « القديس » و « البطل » الذين يتحدث عنهم (المنبعان) ، يبدون أقرب إلى الملاك منهم إلى الإنسان . فالاتجاه العام لـ (المنبعان) يرمى إلى تلك النتيجة ، لأنه يؤكد دون ما تراجع أو تخصيص بوجوب تقسيم النفس إلى نفسين متقابلتين ، تمام التقابل : « النفس المنغلقة » و « النفس المنفتحة » .

* * *

بعد هذا العرض النقدى للحريات البرغسونية ، يمكن تلخيص النظريات المحللة سابقاً ، وما تثيره من اعتراضات أساسية ، فيما يلى :

إن (الرسالة) تتحدث عن الحرية الوجدانية بوصفها وجهاً دقيقاً لطيفاً من أوجه الفعل (muance de l'action) يحياها المرء ، فى الفعـــل ذاته ، يعنى فى اللحظات التى يكون الفعل قد بدأ إنجازه . إن هذا مضاد ، عند الكلاسيكيين ، للحتمية وللاحتمية اللتين تتجهان ، دائماً ، نحو الفعل وقد تم إنجازه ، أى بوصفه فعلا « ينجز » بالتضاد مع التقيدية واللاتقيدية ، وهما مبدآن يتوجهان ، نحو « المنجَز تمام الإنجاز » .

أما فى (مادة وتذكر) وفى (التطور المبدع) ، فلم يبق بمستطاعنا التحدث عن الحرية ، وإنما عن حريات ، أو عن درجات متنوعة للحرية البرغسونية تتصل إحداها بالجانب الحيوى للإنسان ، والثانية بالجانب النفسانى ، والثالثة بالجانب المجتمعى ، وتتصل حرية أخرى بالجانب الروحى . لكن ، يبدو أن أعلى درجة هى تلك التى تبلغها الحياة الروحية بوصفها فعالية مبدعة . لذلك لم تبق الحرية منحصرة فى مستوى العضوية الحيوية .

إن هذه الدرجات المختلفة لاتدرك رغم ذلك ، إلا ابتداء من « الديمومة الصرف » و « الكيف » الذى يشكل النظرية الأساسية فى (الرسالة) .

* * *

للإرادة ، من جهتها ، مراحل ، فكلما ازدادت وعياً ازدادت حرية . وعند المرحلة العليا ، تصل الحرية البرغسونية إلى حد كمالها . إنها الدرجة التى يتغلب فيها القرار على الترددات ، مما يفسح المجال ، بعدئذ ، للإرادة المبدعة بأن تتجاوز القرار ذاته . فالإبداع يكمن فينا ، وفى كل ما حولنا . ومن هنا

يحصل التحام نظرة « برغسون » النفسانية– الميتافيزيقية بنظرة فلسفية لأنواع النشاط المجتمعية والأخلاق العملية .

* * *

لقد جعلتنا (الرسالة) أمام حرية ترتفع إلى مستوى الشعور الواعي ، أما في (المادة) وفي (التطور المبدع) ، فنجدنا بمحضر حرية تفهم كمجموعة من الأفعال الشعورية ، بمحضر إرادة مبدعة تتجاوز الترددات .

هل هذه الأفعال الإرادية تتوجه في المنحى الحقيقي للتحرر ؟

وعلى أي مبادئ تستند ؟

يتكفل (منبعا الأخلاق والدين) بالإجابة على هذين السؤالين . إلا أن الكتاب لم يأت بما كان ينتظر منه ، أو على الأقل ، لم يرض انتظارنا كامل الرضى . ويعود ذلك إلى سبب جد بسيط : في النقطة المركزية من نظرية الحرية البرغسونية ، كما يقدمها (المنبعان) نجد الحرية الإلهية ، وهي حرية لايستطيع الكائن البشري الإسهام فيها إلا إذا كان خاضعا ومنفعلا لها . إذن لايمكن للإنسان أن يكون حراً ، حرية حقيقية ، إلا إذا أصبح يعد من طائفة المحظوظين الذين تتوافر لديهم إمكانيات ممتازة تخولهم أن يحيوا التجربة الصوفية والدينية . هذا ما يلقي بنا في أفق حرية إلهية ، ويبعدنا عن كل نزوع نحو التحرر ، ويخرجنا من الميدان الإنساني الطبيعي .

* * *

إن الحريات البرغسونية انبثاق وامتداد لتجربة فردية تتطابق مع الديمومة ، أي مع دفق الحياة الجاري فينا ، دون أن تنفسخ إلى كمية وافرة من اللحظات . فالانغماس في الديمومة انغماس في شعور يقظ ومبدع ينيره جهد « الحدس » لدى الفيلسوف ، كما تنيره جاذبية « النداء » لدى الصوفي . ولكن المسألة في كلتا الحالتين ، مسألة شعور فردي مطلق لا يعترف فيه ، كلياً ، بوجود الآخرين ، والـ « أنت » والـ « نحن » .

بوسعنا أن نتساءل ، مع السيد (جانكيليفيتش) : لماذا لاتتخذ البرغسونية موقفاً حتى النهاية ، ما دام الحدس البرغسوني يعرَّف كتعاطف يتجلى في وجهة

نظر الشعور ، هذا الشعور الذى يتخذ موقفاً إلزامياً ؟[١].

إن البرغسونية ، بإنكارها الشروط المحسوسة اللازمة لكل أنواع السلوك الإنسانى (فى الميدانين النفسانى والأخلاقى أصبحت مضطرة ألاتتخذ موقفاً حتى النهاية .

* * *

لكن ، رغم مانجده فى نظرية « برغسون » عن الحرية من نقصان جلى ومتعدد الجوانب ، فإننا ملزمون بالاعتراف لما لهذه النظرية من كبير الفضل على توجيه التفكير ، فى أواخر القرن الماضى ، وفى القرن العشرين على الخصوص .

لقد أحرزت انتصاراً هاماً على الآليين المتزمتين ، كما انتصرت على الباحثين الذين كانوا يتطرفون فى الإيمان بنتائج العلوم منكرين كل حقيقة لاتخضع للتجربة المخبرية . فلولا جهود جماعة من المفكرين ، وعلى رأسهم « برغسون » لانقرضت البحوث التى تعتنى بالحياة النفسانية ، والبحوث الخاصة بالحياة الروحية ، مما يلحق لامحالة بالإنسان جفافاً فى أبعاده العميقة . فنظرية « برغسون » عن الحرية تبدو جديرة بأن تقوى ما فى شخصنا من جوانب حية تستعصى على التجارب الموضوعية ، والمشاهدات الكلينيكية .

إلا أن البرغسونية ، رغم هذه المساهمات الثمينة ، قد انزلقت إلى المذهب الروحى ، متحملة نتائج هذا الانزلاق ، بما فيه من قوة وضعف ، ذلك لأن « برغسون » قد حصر نظريته فى ميدان السيكولوجيا الفردية (الذاتية الصرف) . إذن البرغسونية « فلسفة حرية ما » ، وليست فلسفة التحرر .

* * *

لنفرض أن « برغسون » كان على حق حينما اعتبر فلسفة « الديمومة» و« الاسترسال الصرف » إبداعاً . إن هذا الإبداع لاينتج إلا أفعالا أو أحداثا جديدة ، كل الجدة ، دونما توقع حصولها ، إطلاقا : فالنتيجة لاتكمن ، بالقوة ، فى سببها ، لأن الحاضر لايحدد المستقبل أبداً[٢] .

---

(١) V. Jeankélévitch, "*Bergson*", Paris, P.U.F.

(٢) انظر (الرسالة) من ص ١٥١ إلى ١٦٦ ، و (التطور المبدع) ، ص ٢٣٣ – ٢٣٤ .

هناك أيضاً صيرورة ، ولكن المستقبل يمكنه أن يقع ، أولا يقع : أليس المستقبل سوى احتمال صرف ، سوى صدفة تعطى لذاتها كينونتها الخاصة ؟

إن اعتبار الحرية مرادفة للتلقائية غير المعقولة (على حسب ما جاء فى الرسالة) إنما هو وصف لموضوع وليس وصفاً لوجدان إنسانى ، وهو كذلك مجرد افتراض لوجود ارتباط لا ـ عقلانى ، لأن المنتج سلبي بالنسبة إلى الشيء المبدع . ومهما كان الأمر ، فإن التلقائية غالباً ما تتعدى نطاق الحرية : أريد ، مثلا ، أن أنسى مشهداً مفجعاً ، أو ألا أفكر فى هذا الحادث أو ذاك ، وها أنذا « مرغم » أن أتذكر ، وأن أفكر ، وأن أسترجع لحظات حزينة من الماضى ، وأن أجلب الهموم على بخصوص الحادث الذى أود نسيانه ، ولو نسياناً مؤقتاً ، على الأقل . كنت أعتقد بأنى أستمد الحرية من تلقائيتى ، وهأنذا أرى فيها معاكسة وإضعافاً لقوتى الإرادية : إنه نوع من الإحساس بالنقصان ، نوع من عدم الاكتمال والاكتفاء ، فعفويتى ، بدلا من أن تحررنى ، تزعجنى لأنها تفرض على أن أتحمل ما يحل بى فى حين أنها تلغى ما أريد . فكأن الشعور خاضع لقدر عفويته المحتوم .

* * *

قد التزمنا ، فى الصفحات المتقدمة ، أن نحصر دراستنا فى عرض نقدى للحرية ولتطورها ، فى مختلف كتب « هنرى برغسون » ، فأبرزنا الخطوط الرئيسية لهذا المذهب الذى يعد من أكبر مذاهب الحرية فى الوقت الحاضر .

فماذا كانت النتيجة ؟

قد وصلنا إلى نتائج .

إن البرغسونية ، رغم أنها وجهت كامل عنايتها لتفهم مشكل الحرية ، ورمت إلى التمكن من مختلف مظاهرها ، فإنها ، من جراء الافتراضات النفسانية والروحية التى بنيت عليها ، انغمست فى أعماق الأنا ، « أنا » منعزل ، وأنه كلما تعمق ابتعد عن الواقع من بعض الوجوه .

تبعاً لهذا ، فالحريات البرغسونية ، مهما تمركزت فى الأعماق لم تستند على بنيات مادية ومجتمعية ، بل إن كيانها العمق ذاته يبتعد عن الواقع الإنسانى العام ، ما دام الأبطال والقديسون والحكماء وحدهم ، يقدرون على الشعور المباشر بالديمومة ، أى بالاندماج الكامل مع « أنا » ـ (هم) الباطنى ، فهم

وحدهم يتمتعون بالحرية : إنها حرية امتياز ، وللممتازين .

* * *

دفعت بنا هذه النتائج إلى البحث عن وسائل تخرجنا من حرية الأعماق المحض لنتجه نحو حريات الكائن البشرى — الكل ، الكائن الذى يتشخصن فى عالم ذى آفاق مادية ، وتاريخية ، ومجتمعية ، بقدر ما هى وجدانية .

سندرس فى القسم الذى يلى من هذا الكتاب ، كيف أن الحريات تتقمص أشكالا من الفعالية متغيرة متباينة ، كالإبداع الفنى ، فى مختلف مظاهره .

القسم الثالث

الفعالية الفنية كقوة محررة

كان القسم الثانى من بحثنا عرضاً نقدياً للموضوعات المهمة التى تعرض إليها (برجسون) حول الحريات كما تبرز من مؤلفاته الرئيسية : (رسالة فى المعطيات المباشرة للوجدان) ، (مادة وتذكر) ، (التطور الخلاق) ؛ ثم حاولنا أن نحلل الأفكار الأساسية المتعلقة بالحريات الإنسانية ، التى وردت فى (منبعا الأخلاق والدين) لنتعرف إلى أى مدى يلقى هذا المؤلف الأساسى ضوءاً جديداً على تلك النظريات . وفى الصفحات الأخيرة ، حاولنا ، بالخصوص أن نحدد علاقة التحرر بالمفاهيم الأخلاقية وبالحياة المجتمعية عموماً . إننا نود ، فى هذا القسم ، أن نتفهم الحريات وهى تحقق ، عمليًّا : حريات الكائن البشرى حالة قيامه بأعمال محسوسة ، فى وسط مجتمعى. ستهتم ، على الخصوص ، بالالتزام الذى يقوم به الإنسان كى يتحرر بواسطة الخلق الفنى .

وأخيراً ، يجدر بنا أن نشير إلى أننا سنحاول كذلك فى الصفحات التالية ، كما فعلناه سابقاً ، أن نستخرج من التحليل النقدى للنظريات البرغسونية ، وجهات نظر الشخصانية الواقعية .

الفصل الأول

معانى الإبداع الفنى

قدرتنا على نفى الأشياء تظهر جانباً أساسياً من جوانب التحرر . إن القدرة على التلفظ بـ « لا » ميزة يختص بها النوع البشرى . حقاً ، بكلمة « لا » يضع الأنا نفسه ككائن قادر على الاختيار ، وقادر على أن يتحقق ، لا كمجرد أفكار أو كمجرد رغبات. إن الشخص أفعال أنجزت ، أو هى فى طريق الإنجاز ، بصفتها أفكاراً ورغبات ممكنة أو نزوعات . يعيش الكائن البشرى فى تاريخ، والتاريخ تطوير مستمر ، صيرورة حتمية . وهل التطوير إلا نفى ما هو موجود ، حالياً ، فى علاقته بما نصبو إلى تحقيقه فى المستقبل ؟

هذا هو الجدل الديالكتيكى للحرية ، لأن نفى المعطى الطبيعى المادى التاريخى أو السيكولوجى لا يجرنا ، لزوماً ، إلى العدم ، بل على العكس ، إن الذى ينفى يقوم بعملية إبداع لأنه يتحرك فيتحرر . الإنسان وحده ، من بين سائر الحيوانات ، يتعالى بآثاره وفى آثاره التى هى فى نفس الوقت ، شغل ونفى (أى تطور) . عندما يحقق الإنسان وضعه كإنسان يتجاوز الحيوانية ، يجازف بنفسه ويخوض المعارك عن وعى . وعلى العكس من ذلك ، فالحيوان لا يغامر بنفسه أبداً فى سبيل تحقيق مثل عال أو لمحو عار : إن أنثى الحيوان لا تموت دفاعاً عن « شرفها » ضد ذكر وقح . فليس للكائن غير – البشرى صور متعالية عن ذاته يعمل على تحقيقها ، ولا قيم يسعى لبلوغها وباسمها ينفى المعطى البيولوجى الحيوانى أو النباتى[1]. إنه يبقى فى مستوى غرائزه الحيوية ، كغريزة المحافظة على النوع ، وغريزة التناسل . كذلك ليس للكائن غير – البشرى هذا الشعور بالرباط الخفى الذى يخصنا بالوعى من بين الأشياء الموجودة فى العالم ، ويخولنا أن ننفى الأشياء كمعطيات تجريبية لنجعل منها « أشياء – لذاتنا » وندمجها فى أفقنا الخاص[2] إن الإبداع الفنى ، (بصفته

---

(١) انظر : كتابنا (دراسات فى الشخصانية الواقعية) القسم الثانى ، الباب الأول والقسم الثالث ، الباب الأول .

(٢) انظر : نفس المصدر ، القسم الثانى ، الباب الأول .

فعالية يمتاز بها النوع) البشرى طريق معبد يؤدى إلى التحرر .

سنهدف فى الصفحات التالية ، إلى تحليل هذه الفعالية المبدعة المحررة ، اعتماداً على تأملات نقدية لبعض نظريات « برغسون » .

١ — من حرية الإبداع إلى التحرر

لم يؤلف « برغسون » كتاباً خاصاً عن الفن وعن الاستيتيكا ، عدا رسالة قصيرة سماها (الضحك) . يستخلص من هذه الرسالة أن الفن نظرة تتجلى فى الصفاء البدئى . فالفنان ، حينما يعيننا على الخروج من الفوضى الوجدانية والفكرية ، يساهم ، من بعض الجوانب ، فى تحررنا . فهو الذى يكشف لنا عن تواجد الأشياء المتنافرة . ويجعلنا ندرك أن ليس هناك شىء يبعث على الهزل خارج الواقع الإنسانى . إن ما يبعث على الهزل هو « شىء ميكانيكى ألصِق بكائن حى » .

* * *

هذا التعريف يقيم علاقة بين موضوعات تختلف من حيث طبيعتها ، بل غالباً ما تتعارض : يتولد الهزل من التقاء نوعين مختلفين من الكائنات . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إن الالتقاء ليس بالعادى ، ولا يتسم بمهارة لأنه نتيجة عملية « إلصاق » فحسب : نضحك من رؤية الأشياء الميكانيكية وهى « تتحرر » من نطاقها الخاص لتغزو ، على نحو ما ، القطاع الخاص بالأحياء . إن مجرد إلصاق أشياء ميكانيكية بأشياء ميكانيكية أخرى لا يبعثنا ، أبداً ، على الضحك. لكن ، عندما تبدو هذه الأشياء الميكانيكية ، وكأنها تتوافر على نوع من « الحرية » يتيح لها أن تختلط بما هو حى ، وأن تغتصب مكانه ، إذ ذاك لا نتمالك عن الضحك. فالهزل يكمن فى هذا النوع من التجاوز الذى تقوم به الأشياء الميكانيكية بالنسبة لذاتها . حقاً هذه القدرة على التعالى والتحرر قدرة ليست فى مكانها .

الضحك تعبير يجند الشخصية كلها : إنه جواب على موقف ، فهو يسلحنا ، فى حياتنا الحرة ، ضد الميكانيكيات التى ترمى إلى تقييدنا . الميكانيكى هو ماتم إنجازه كلياً ، وأصبح صلباً لايقبل نمواً ولا تغييراً ، فى حين أن الضحك مرونة وتمزيق لصلابة الميكانيكيات ؛ إنه تعبير حى عن شعور الإنسان بتفوقه . فالكائن

الإنسانى يضحك من الفوضى لأنه يعطى قيمة للتناسق والانسجام . فالإغريق كانوا على حق عندما أطلقوا لفظة (Cosmos) على النظام ، قبل أن يطلقوها على الكون ، لأن النظام ميزة الكون الأولى . يضحك المرء من الغفلة ، مثلا ، لأنها انتصار للفوضى على النظام وعلى الانتباه ، كما يضحك من الميكانيكيات لأن كل ما ليس معقولا ومنظماً لا بد أن يضاد فعالياتنا الحرة .

* * *

نستعمل لفظة « خلق » ، فى هذا الفصل ، مرادفة للإبداع الفنى مما يجعلها مغايرة ، أولا للنشاط الذى تتولد عنه الحياة بصفتها شعوراً ، وثانياً لما لـ « الخلاق » من إرادة حرة . لهذه الإرادة الحرة ، ولها وحدها ، القدرة على خرق الحدود التى تفصل بين الحياة والمادة ، بين الكائن البشرى والحيوان . وكذلك ، بفضل ما لـ « الخلاق » من إرادة حرة ، نستطيع أن نعطى ضمانة لمفاهيمنا عن عرضية العالم وحدوثه ، وعن حريتنا الشخصية : « هذه الحرية التى ، إن لم تخرج شيئاً ما من لاشىء ، فهى على الأقل ، تخرج الكثير من القليل . فلو لم يقع فعل حر عند نشوء العالم ، لكان مستحيلا وجود الحرية فى العالم . ولكن ، إن كان العالم صادراً عن فعل خلاق يتمتع بحرية مطلقة ، فحريتنا إذن ، لا تكون ممكنة فحسب ، بل واقعية أيضاً ، أعنى أن لها قابلية للوقوع لاتصالها بالجهد الخلاق الموجود فى مبدإ كينونتنا [١] .

هذا الخلاق ، هذا « الشىء من الأشياء » ، هذا الكائن القديم الذى وجد ، « ويستمر فى وجوده اللامنقطع » [٢] ، هذا المركز الذى قد تنبثق منه العوالم كفروع باقة عظمى ، هو الله ، « على شرط ألا أجعل لفظة مركز مرادفة لشىء ما ، بل أعطيها معنى الاستمرار فى الانبثاق » [٣] . فإذا عرفنا الله على هذا النحو ، أمكننا أن نقول بأنه ليس فيه أى شىء قد تم إنجازه تماماً ، بل على العكس ، إنه حياة مستمرة ، ونشاط ، وحرية . فإذا أعطينا لـ « خلق » هذا المعنى ، لم يعد لغزاً ومعجزة لأننا « نجربه فى ذاتنا حالما نتصرف بحرية » [٤] .

* * *

---

(١) Cf. J. Chevalier, *Bergson*, p. 237.

(٢) Bergson, *Lettre au P. de Tonquédec*, mai 1908.

(٣) التطور المبدع ، ص ٢٧٠ .

(٤) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

سنترك جانبا المناقشات المتصلة باللاهوت وبعلم الكلام حول ما جاء ، فى العرض السابق عن طبيعة الله وتعريفها ، وعن مساهمة الكائن البشرى فيما صنعه الله ، لينحصر اهتمامنا فى المعنى الواضح الدقيق للاختراعات والفنون التى ينجزها الإنسان . بهذا يبرز سياق الفعاليات المبدعة التى حققتها ذوات ، نعنى كائنات متموقفة — فى — العالم — مع — الآخرين . فالذى نقصده ، إذن ، هو أفعال بشرية إرادية تتجسد فى التزامات محسوسة يتحقق الشخص بواسطتها الشخص . ثم إن تحقيق هذا التشخصن لايكمل إلا بفضل حياة الـ « أنا » داخل الـ « نحن » ، وبفضل إثبات ذاتية الخلاق ، بصفته عضواً يساهم فى حياة جماعية ، وعاملا مباشراً يؤثر فى إيقاع وتطور بيئته ، بقدر ما يؤثر فى إيقاع وتطور المدنية الإنسانية بأجمعها.

* * *

بمجرد أن بدأ التفكير البرغسونى يهتم بمفهوم التطور ، توجه اهتمامه كذلك إلى البحث فى مفهوم الخلق الفنى . فالحديث عن الإبداع ليس فى الحقيقة إلا حديثاً عن أفعال خلاقة حرة . وبما « أننا نخلق باستمرار ذاتنا بذاتنا»[1] فإننا أحرار.

بعد أن حلل « برغسون » الفكر فى علاقاته بالمادة (مادة وتذكر) ، وفى علاقاته بالتطور (التطور المبدع) ، أخذ يدرسه كفعالية تبدع فى ميدان الصناعة وفى ميدان الفن . ففى داخل كل واحد منا يرقد فنان بوسعه أن يقبل فكرة عدم قابلية الوقوع (L'idée d'imprévisibilité) التى يرفضها الصناع الحرفيون . بما أننا نرى الأشياء ، ونتصورها ، وندركها داخل إطارات هندسية ، نندفع ، طبيعياً ، إلى رفض ما هو غير متوقع . « حقاً ، يمكننا أن نقبل ذلك ، بصفتنا فنانين لأن الفن يعيش بالخلق ويقتضى إيماناً كامنا بوجود تلقائية فى الطبيعة . أما الفن للفن ، كالنظريات المجردة ، فبذخ . إننا ، قبل أن نصير فنانين ، نكون حرفيين » (نفس المصدر ، ص ٤٩) .

« يتعاطف » الفنان مع موضوع إبداعه ، بفضل الحدس الذى يجعله يندمج فى هذا الموضوع ، كما يجعل « التيار الحيوى » الإنسان يساهم فى نشاط الخلق الأول ، أى فى مبدأ الحياة . وبما أن الفن يحيا بالإبداع وينصهر فى الفعالية

---

(١) نفس المصدر ، ص ٧ .

الخلاقة للحياة ، يلزمنا أن نعتقد أنه لابد من وجود العفوية واللاتوقعية فى الطبيعة وفى الحياة . فالفن يعتبر إغناء للواقع واختراعاً وإبداعاً، بمعنى أنه يكسب الإنسان نظرة جديدة للأشياء تنبثق من أعماق ذاتيته ، وكأنها كشف لجانب من الواقع كان إما محجوباً عن الأنظار ، وإما مجهولا تماماً .

هكذا يتجلى الخلق الفنى، فى آن واحد، كفرصة فيها تبرز حريتنا وتتفتح ، وكوسيلة للمعرفة . فالتجانس بين التفلسف والفن سيصبح من الموضوعات المحببة للفلاسفة البرجسونيين . سيفهم هكذا الفن على أنه ظاهرة تلقائية لمواهب طبيعية ولإمكانيات نفسانية تهدف فلسفة الحدس البرغسونية إلى تنميتها ببذل جهود متبصرة[١] .

٢ ـ الإبداع والانفعال

(التطور الخلاق) و (منبعا الأخلاق والدين) كتابان يتمم كل منهما الآخر ، لأنه ، قبل طرح مسألة « الأخلاق المنفتحة » و « نداء البطل » ، يجب قبول النظرية الميتافيزيقية البرغسونية حول الاندفاع الحيوى الذى يسند تلك الأخلاق وذاك النداء . فنحن لانندهش عندما نرى القدرة المبدعة وقفاً على « القديسين والأبطال والحكماء » أى على أولئك الذين لهم قدرة على الانفعال ، إذ « الإبداع يعنى ، قبل شىء ، الانفعال »[٢] .

كل هنا تبرز مشاكل جد عويصة :

هل الأمر يتعلق بإبداع ـ فى ـ ذاته ، داخل عالم « النومين » ، كما قد يدعيه أحد أنصار فلسفة « كانط » ؟ أم أنه (كى نبقى فى إطار فلسفة واقعية) يتعلق بإبداع ليس إلا أنواعاً « فنية » من السلوك تستجيب لدوافع سيكولوجية وحاجات تفرضها الحياة فى المجتمع ؟

فى الحالة الأولى ، لايمكن اعتبار الإبداع سوى أهواء ونظرة مجردة . أما فى الحالة الثانية ، فعلى العكس من ذلك، لايكون الفنان مبدعاً حقاً إلا عندما يرتكز على جوانب من الواقع البشرى والمجتمعى التى يشارك فى سيرها ويدخل تغييرات عليها .

وعلى أى حال ، إذا كان الإبداع ، قبل كل شىء ، انفعالا ، كما يدعيه

---

(١) انظر : الفكر والمتحرك ، من ص ١٧٠ إلى ١٧٤ .

(٢) المنبعان ص ٤١ .

«برغسون» ، أصبحت الحرية شيئاً انفعالياً. إذ ذاك نبادر بالإعراض عن كل مايتصل بالضرورة لأن الإبداع ، فى جوهره ، على حسب نظرية « برغسون » ، انفعال يتعدى العمليات الفكرية .

هكذا يستطيع الرجل العبقرى ، الرجل الذى يخترع ، أن يتخلص من جميع المشاغل المادية ، كما يشعر أنه « يندمج مع مبدإ الحياة ذاته »[(١)]. فالملكة الاستيتيكية قد تنتج عن عملية تطهير وظائفنا العادية للمعرفة ، وهذا التطهير متعلق بإدراك « يتضمن انفصالا عن العادات النافعة[(٢)]» .

* * *

يبرز (منبعا الأخلاق والدين) مراحل فى الإبداع تبدأ من الوظيفة الخلاقة للأساطير ، وتنتهى بمرحلة « الانفعال المبدع » . فالاختراع ، كما يصوره هذا الكتاب يشبه الحدس فى (الرسالة) : كلاهما لايعرَّف ولا يفسَّر ، فالتمكن منهما لايكون إلا عن طريق التجربة الداخلية وحدها . إن الاختراع ، كالفعل الحر المنبثق عن « الأنا العميق »، يبقى لغزاً بالنسبة لفهمنا . فالإنتاج يعبر عن ذاتية الفنان ، كما أن الفعل الحر يعبر عن الأنا العميق .

يجب أن تبدو فلسفة الواقع كعمل تتجلى فيه التأريخية ، كلما مر الاختراع بمرحلة من مراحل الانقطاع . وهل علامة الانقطاع ، فى كل اختراع ، سوى اللاتوقع ؟ إن اللاتوقع هو الذى يجعل أى إبداع ممكناً . فالكائنات تتطور أثناء حياتها ، ما دام « التطور مبدعاً » . لكن « الطاقة الروحية »، أو « التيار الحيوى »، يأتى من أعلى . ففترة الإلهام والحماس للتطور المبدع تستدعى فترة درامية ، وهى الفترة الميتافيزيقية للإبداع . نعم ، إن فترة الإلهام والحماس تقع فى الإبداع ذاته. فالإبداع يستمر ، رغم فترات الانقطاع ، وإن الحرية هى التى تجعلنا نكتشفه. فالحرية تبدو فى كل لحظة كأنها اكتشاف ذاتنا لذاتنا ، داخل إطار التزامات فعلية .

* * *

يرى « باشلار » أن كل دراسة فلسفية للإبداع الشعرى تستلزم منا أن نميز بين المخيلة الصورية والمخيلة المادية ، لأن « قوات فكرنا التخيلية تسير متدرجة وفقاً لمحورين

---

(١) المنبعان ، ص ٤١ .

(٢) الضحك ، ص ١٦٠ .

متباينين » . (١) يحس بعض هذه القوات فرصة للانتفاضة كلما فوجئ بجديد ، أما القوات الأخرى فتحفر فى أغوار الكائن . إذا حصلت صور فى مخيلتنا ، وكان مصدرها شكلا من الأشكال ، فلابد لتلك الصور من أن تتصل ، مباشرة ، بحياتنا النفسانية. أما الصور التى يكون مصدرها هو المادة ، فلابد أن تكون صوراً مباشرة . هكذا ، فحتى بالنسبة للصور الأكثر تجرداً عن المادة ، لا بد من جذور عضوية . أليست الصورة كالنبات « الذى يحتاج إلى أرض وسماء ، إلى جوهر وشكل ؟ » (٢) .

من هنا نفهم الدور الهام الذى تلعبه العناصر المادية فى عمليات التخيل . فيمكننا أن نربط بين عنصر مادى ، كالماء أو النار ، ونوع ما من الأحلام التى تتحكم فى المعتقدات ، والهيام ، والمثل العليا ، والفلسفة التى نتبعها فى الحياة .

* * *

حينما نثير مسألة الخلق الفنى كوسيلة للتحرر ، نقصد أنه فى كل عملية اختراع يوجد تعاون بين القوى المجتمعية والقوى المادية ، بالإضافة إلى العوامل النفسانية. فالاتصال الصميم الذى يربط الإنسان بالعالم يقضى بأن يكون كل إنتاج فنى انعكاساً للعلاقات المتينة التى تربط الكائن بالموضوع .

يرى أبو حامد الغزالى أن ما يحدث فى قلب الإنسان هو ، على الخصوص ، خواطر : « ما يحصل فيه من الأفكار والذكريات ، وأعنى به إدراكاته علوماً ، إما على سبيل التجدد ، وإما على سبيل التذكر ، فإنها تسمى خواطر من حيث إنها تخطر بعد أن كان القلب غافلا عنها » (٣). ثم يضيف الغزالى بأن الخواطر « هى المحركات للإرادات . فإن النية والعزم والإرادة إنما تكون بعد خطورة المنوى بالبال ، لامحالة. فمبدأ الأفعال الخواطر، ثم الخاطر يحرك الرغبة . والرغبة تحرك العزم ، والعزم يحرك النية والنية تحرك الأعضاء (٤) » .

هكذا ينطلق الفنان من تصوره للشىء الذى يريده (طبقا للصيرورة التى وصفها الغزالى) إلى تحقيق الشىء الذى يبدعه . إنها عملية يقوم بها الفنان وتحصل

---

(١) Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, introduction. (٢) نفس المصدر ، ص ٤ .

(٣) إحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ٢٦ ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة . يستعمل الغزالى « أذكار » للتعبير عما نسميه اليوم بـ « ذكريات » .

(٤) نفس المصدر ، ص ٢٧ .

بفضل مشاركة مزدوجة بين الرجاء والخوف ، بين الخير والشر ، مشاركة بين البياض والسواد ، كما يستولى العنصر المادى على الروح كلها[١] .

* * *

إتباعا لما جاء فى (الرسالة) ، يظهر أن الإحساس الاستيتيكى ليس انفعالا فرديًّا ، ولا إحساساً خاصًّا : كل إحساس يمكنه أن يكتسب طابعا استيتيكيا : « إذا لم يكن مسبباً بل نتيجة إيحاء » . فموضوع الفن هو أن يخدر القوى الفعالية أو بالأحرى القوى المقاومة فى شخصيتنا ، وأن يقودنا إلى حالة خضوع كامل حيث « نحقق الفكرة الموحاة إلينا ، وحيث نتعاطف مع الإحساس المعبر عنه[٢] » حسب هذا ، عندما يقوم الفن بالعمليات المتقدمة يحصل نوع خاص من التواصل والعدوى والتعاطف ، من جهة بين روح الفنان وبيننا (نحن المستهلكين لآثاره الفنية) ، ومن جهة أخرى بيننا وبين الطبيعة ، بواسطة تلك الآثار .

أما فى (الضحك) ، فنجد أن « برغسون» يرفض أن تعتبر الملكة الاستيتيكية ملكة نوعية لاتخضع لوظائفنا العادية التى نصل بها إلى المعرفة ، بل على العكس إنها فى نظره ، ملكة تنتج عن عملية تطهير تلك الوظائف[٣] . فهى إذن ، موهبة طبيعية لانتيجة لجهود شعورية ، أى ميل تلقائى ينبعث من شعورنا مجرداً عن كل اعتبار نفعى : إن الملكة الاستيتيكية ميل عفوى صادر عن فطرة أصيلة .

وفى (التطور المبدع) ، يتحدث « برجسون » عن تلك الملكة فيؤكد أنها ظاهرة تلقائية للحدس .

٣ ــ الإختراع والحدس

يعرّف الفصل الثالث من (الرسالة) الفعل الحر بأنه الإبداع الاستيتيكى عينه ، فيرسم بذلك الخطوط السيكولوجية الأولى لـ « أنا » المخترع . لكن ، يبدو أنه ليس من الممكن أن نوحد بين الفعل الحر والإبداع الاستيتيكى دون أن نضاد الواقع فنفصل ، اعتباطياً ، عناصر لا تنفصل . لو صرفنا النظر عن وضعيات واستعدادات من يقوم بالفعل الحر ، لما أمكننا أن نحدد مدلول أى « فعل حر» . كما أننا لو لم

(١) انظر : باشلار ، المصدر السابق ، ص ١٧ . (٢) الرسالة ، ص ١١ .

(٣) انظر : الضحك ، ص ١٦٠ .

نعتبر إلا عاملا واحداً، من العوامل الكثيرة المحددة للإبداع على اختلافها وتداخلها، لما استطعنا تعريف أي « إبداع » . هنا بالذات توجد مشكلة الحدس: القيام بعمل فني يستلزم ، حتماً ، أن يكون المبدع فى شبكة من العلاقات الإنسانية ، إذ كل واحد منا يتكيف مع وضع إستيتيكى ، وسط معشر إنسانى .

* * *

فالحدس ، إذا فُهم كقوة توصل إلى الواقع ، وكحاسة لإدراك الحياة إدراكاً مباشراً ومجملا ، يلقى بالفنان فى خضم التضامن الذى يتجلى فى الأوضاع المختلفة ، وفى ما بين الناس من علاقات متبادلة . إن الحدس يتيح للفنان أن يتجاوب مع الأشياء ، وأن يتواجد مع العالم بحيث « يدرك مايكتفى الآخرون برؤيته فحسب » ، كما يقول « برغسون » .

هكذا يكون الحدس لحظة إشراق ينبثق عن واقع روحى ومجتمعى ، دون أى ارتباط بالتصوف أو بعالم الغموض والألغاز .

* * *

كلمة الحدس ، هنا تبتعد ، بعض الشيء ، عن مدلولها البرجسونى ، لأنها اكتسبت معنى جديداً يعطيها قابلية لنوع من الاختراع . فنحن جميعاً نساهم (كل واحد على مستوى من المستويات) ، فى إيجاد قابلية الابتكار الضرورية كى نستجيب للأوضاع الكثيرة التى تتولد عن الحياة بلا انقطاع . ولكن ، إذا أفرغنا القابلية الاختراعية من مضمونها الأصيل (الذى هو الترابط بين الناس وبواسطته يتجلى الفن كتواصل ، وتكتسب عملية الاختراع مدلولا مجتمعياً) صار إذ ذاك الحدس شيئاً خارقاً للعادة يتجاوز ميدان الإدراك البشرى . فعندما يعرف «برغسون» الحدس بأنه « المعرفة المطلقة » يزيد المشكلة تعقيداً ، لأنه يفسر المجهول بالمجهول ، مثله فى ذلك كمثل رجال اللاهوت الذين يعرفون الله « هو المطلق بصفة مطلقة » . يظهر لنا كذلك أن « برغسون » يتناقض عند ما يعرف الحدس بأنه « الغريزة بعد أن صارت مجردة عن كل نزعة انتفاعية » .

إن خلو نظرية الإبداع البرغسونية من روابط أشد وثاقة بالواقع المجتمعى ، يجعلها مفككة الأوصال قائمة على براهين غير تجريبية ، لا تقبل التعميم (لأنها تصدر عن مجرد

الانفعال، ثم هى ذاتية محض). فمن اليسير أن نعارض نظرية « برغسون » بأحداث مستقاة من التجربة اليومية تزيحها عن منطقة التعالى، منطقة الانفعالات الصوفية .

عندما يصنع شخص آلة ما يتجلى الأمر ، بالنسبة إليه ، اختراعاً ، إلا أن الانفعال (ولا يخلو أى إبداع من انفعال) كثيراً ما يكون فى النهاية أقوى منه فى البداية[1] ، إن الرجل البدائى ينفعل حين يلاحظ أن العصا يمكن أن تصير آلة (مثل الرافعة) فيفرح لأنه استطاع أن يجعل من عصاه خادماً معيناً، فكأن فرحه هذا تتويج لما ناله من انتصار على الطبيعة لم يكن له بالحسبان : إنها غبطة، إنه رضى على نفسه حيث اكتشف قدرته على أن يكون صانعاً مبدعاً فى العالم .

* * *

نجد فى الاختراع وعيا لذاتنا ، وعملا خلاقاً ينمى ما لحريتنا من معنى خاص. فالانفعال الذى يجعله « برغسون » مصدراً للاختراع ، يظهر لنا أنه يكمن ، على الخصوص ، فى النهاية ، وبكيفية أقوى . فأثناء مراحل فعالية الإبداع ، توجد أنواع من القلق ومن السرور غير تامة . أما فيما يخص أصل الإبداع فيلزم أن يبحث عنه خاصة فى الحاجيات التى تخلفها الحياة ، وفى حتمية النشاط من أجل إرضاء هذه الحاجيات .

حقاً تنبثق أكثر قوة الإبداع من عبقرية الفنان الخاصة . فالنحات ، مثلا، يجد أمامه المرمر ، فهو لم يخلقه ، كما أنه لن يخلق الأدوات المستعملة للنحت ولا الشخصية التى يريد أن يصنع لها تمثالا من الرخام . فالمادة شىء معطى ، ومعطى لايتغير أبداً . لكن الأشكال الفنية شئ يبدع . وإذا كانت ذاتية الفنان هى منبع إبداع تلك الأشكال ، يجب ألا ننسى أن المجتمع هو الذى يزود الفنانين بالنماذج والوسائل التقنية ، بفضل ما يقدم لهم من قواعد وتجارب اكتسبتها الإنسانية ، عبر تاريخ عريق فى القدم ، وبفضل ما يجعل تحت تصرفهم من أدوات للعمل توارثتها الأجيال وأدخل عليها ، مع مرور الأزمنة ، كل جيل إتقاناً ما.

---

(١) نشير إلى أن هناك ، حسب (برجسون) نوعين من الانفعال ، الأول : هو الذى ينتج عن أحد التصورات ، والثانى : انفعال مبدع . وإلى جانب هذا الانفعال « الذى يصدر عن التصور ويضاف إليه ، يوجد انفعال يسبق التصور ويشمله ، ضمنيا ، ويعتبر ، إلى حد ما سببا له . . . » المنبعان ، ص ٤٤ . (انظر أيضا : ص ٤٠ و ٤٣) .

ويهيىء المجتمع ، أيضاً ، القيم العامة والمعايير الاستيتيكية لكل عصر . فيساهم الفنانون فيها ويبذلون كل ما فى وسعهم للتعبير عنها فى إنتاجهم .

* * *

من المؤكد أن الحدس الخلاق والتخيل يتدخلان فى تكوين الفروض ، وفى تحديد مناهج العمل معاً ، لكن هذا لايمنع من أنهما يختلفان عن الاختراع ، فلا إلهام مطلق (رغم النظرية المثالية) ، ولا حتمية ميكانيكية . فالأثر الفنى يتولد بعضه عن بعض ، كما هو الشأن فى المذاهب الفلسفية والمدارس الأدبية . ولئن كان الفنان مبدعاً . فإنه ينهل من ثقافة مجتمعه ، ومن الحضارة التى تهيمن على هذه الثقافة . لهذا ، كما يقول (ألان) : «الارتجال ، دون قواعد ، لايكون أبداً جميلا (. . .) فليس أى حلم أثراً فنياً»[١] الواقع غنى وجميل ، وهو المصدر الذى ينبثق عنه الجمال . إن الرجل العبقرى لايتعرف على ذاته إلا فى ما ينجزه من آثار محسوسة برسم ، أو نحت ، أو تلحين ، أو كتابة . . .

يستحيل على العبقرية أن تبقى خرساء، مؤثرة الانعزال والانكماش الفردى على التواصل مع الآخرين . إن كل أثر فنى يكون ، فى نفس الوقت ، شخصياً وجماعياً . فتسلسل الآثار الفنية وترابط بعضها ببعض إنما هو انتقال من شكل إلى آخر ، كما يقول (أندريه مالرو) : الآثار الفنية تتطور ، حسب جدل دياليكتيكى يمتاز بأنه ينبنى على الانقطاع[٢] معنى هذا أن الفنان يبحث ، فيما يجده من آثار فنية فى المجتمع ، عن المكان الشاغر الذى يمكنه أن يحقق فيه إبداعه ، لا عن شكل يقلده .

إن الثقافة تقدم للفن الإطارات التى يتابع داخلها سيره الدياليكتيكى الخاص . فالمخططات التاريخية والسيكولوجية الخاصة بالإبداع تتكامل فيما بينها .

٤ — كل إبداع وسيلة للتواصل بين الذوات

ربما يتوهم الذين يكتفون بالنظرة الخاطفة أنه يوجد إبداع فنى منبعه حدس صرف ، أو سلوك تخيلى ، ثم يستنتجون وجود فن لايتصل بالوسط الموضوعى

---

(١) Alain, *Système des Beaux - Arts*, p. 33.

(٢) André Malraux, *Psychologie de l'art*, T. 3 Genève, Ed. Skira, 1947 - 1950.

بأى تأثير سابق ، كما هى حالة الفن المجرد الذى يظهر أنه إنتاج وانعكاس للحرية الباطنية« وللانفعال الفنى » .

بيد أنه ، بالنسبة ل « الفن المجرد » حيث يكون الفنان منقاداً للتخيل الذى يجعله مندفعاً نحو تحقيق قصد ما (وحتى فى هذه الحالة الممتازة) لايمكن أن نسمى الأثر « أثراً فنياً » إلا إذا وجدنا له دلالة ، إلا إذا عبر عن واقع واستجاب لحاجة .

أين نجد مقاييس هذه الدلالة ، إذا لم تكن فى المجتمع ؟

التعبير الفنى يخرج الإنسان من عزلته ليدخله فى معشر كائنات واعية . يخرجنا الإبداع الفنى من انفرادنا ومما يثيره وجود الأشياء الساحق من غيظ هذا الوجود الذى ينمى حنيننا إلى الكائنات البشرية الأخرى .

يصبح المبدع (عندما يحول المادة أو يخلق موضوعاً فنياً ما) مالكاً لإبداعه وبالتالى حراً . فالخالق الفنى يكتسب دلالته ، ويعكس حرية الإنسان بفضل الهدف المتوخى منه ، وبقدر ما للأثر الفنى من مكانة فى حياتنا . فالفن لايكون فناً إذا لم يستطع أن يفتح لنا نوافذ على عالم التواصل والتعاطف بين الأرواح . والإبداع ، فى معناه العام ، إما أن تكون له دلالة فيستجيب لحاجة ، أو يحل موقفاً عويصاً ، وإلا وجب اعتباره نشاطاً مجانياً لا خلقاً فنياً . فإذا كان التعبير الفنى غير واضح انفصم كل تجاوب مباشر بين الفنان والجمهور (وفعلا هذا التجاوب لايحصل فى أول وهلة) . وعوضاً عن أن يبدد الكائن البشرى عزلته بالاستيتيكا يغرق فى عزلته أكثر ، إلى أن يصل إلى أبعد حد منها ، إلى حزن عميق ، شعوراً بأنه لم يصل إلى التواصل مع الآخرين .

* * *

واضح أن الفن لايتحمل العزلة لأنه بطبيعته ، تواصل والتحام . فإذا شعر الفنان بأن البيئة لاتفهم آثاره ، تألم لتحمله وحده حزنه أو فرحه دون مشاركة من الآخرين أو تعاطف معهم ، فتتحول رسالته من التواصل إلى مناجاة ذاته لذاته . لهذا يجهد النفس ليهيء فنه لقابلية التعبير والتجاوب ، عساه يخرج من الحلقة التى تجعل منه المستهلك الأوحد ، المنتج والمستهلك .

وبمقتضى هذا الاتجاه يبحث الاختصاصيون فى التاريخ والنقد عن المعنى العميق

للإبداع الفنى ، والهدف الذى يرمى إليه : مؤولين الرموز ، ومحاولين اكتشاف علاقات بين هذا الإبداع وحياة الفنان نفسه . فكما قال « نيتشه » يجب سبر غور الفنان لنفهم الصورة الفنية .

حقاً ، فينا نزعة طبيعية ، نوع من الحاجات الملحة تجعلنا نعطى لكل لوحة فنان كبير معنى قابلا لتفسير معقول ، بحيث لو جردنا اللوحة من هذا المعنى لكنا ملزمين باعتبارها مجرد عمل مجانى خال من كل جدية . « إن الشاعر ينسق انطباعاته عندما يربطها بعرف من الأعراف الموجودة . فكلما اتخذ الجهاز الثقافى شكلا جيداً ، أعاد الحياة للعرف والعادة وأكسبهما قوة وشبابا جديدين . أما إذا اتخذ الجهاز الثقافى شكلا سيئاً ، فإنه يصبح مجرد عادة تقليدية لكاتب عقيم المخيلة »[١] .

* * *

حاجة اللجوء إلى دراسة الوضع التاريخى وإعادة بناء الجهاز الثقافى — قبل شرح أى إنتاج — هى إلحاح قوى لايقتصر على ميدان الفنون ، بل ينطبق على جميع الفعاليات الإنسانية المبدعة . إننا ، مثلا ، نفهم مذهب « أفلاطون » أكثر عندما نبدأ بوضع « أفلاطون » فى زمنه وبالنسبة للفكر اليونانى قبل « سقراط » . فلندرس العلاقة الوثيقة بين الفن والفلسفة ولنضرب مثلا بـ « برغسون » الذى كانت سنة ميلاده ، هى نفسها سنة ميلاد الشاعر « البير سامان (Albert Saman) » والفنان « جورج سورا G. Seurat » : فكون المؤرخين يجعلون « برغسون » معاصراً للحركة الانطباعية الجديدة (néo - impressionisme) لا معاصراً لأمثال (مونيه Monet) و (رينوار Renoir) و (مانيه Manet) الذين كان عمر كل واحد منهم يفوق بعشرين سنة عمر « برغسون » وبلغوا قوة وشهرة فى عالم الإبداع ، بينما « برغسون » ما يزال طالباً . « يعد هذا حدثاً تاريخياً وإنسانياً ، لا يمكن للفلسفة البرغسونية . بوصفها حدثاً فكرياً ، أن تنسلخ عنه دون أن يصيبها عطب »[٢] .

---

(١) باشلار ، المصدر السابق ، ص ٢٦

(٢) Etienne Souriau, *Art et philosophie*, in R. philosophique, No. 1 à 3, Paris, 1954, p. 4.

٥ ــ الإبداع الفني ومختلف أوجه الواقع المجتمعي

المبدع الحق هو الذى يسهم بإنتاجه فى تحريره الشخصى وتحرير الآخرين مما يفرض ، مسبقاً ، أن شعوره ينفتح على كل الآفاق المحيطة به ، نعنى على تداخل الآفاق ، ومما يفرض كذلك أن قلبه يشبه : « قبة مضروبة لها أبواب تنصب إليها الأحوال من كل باب . أو مثاله ، أيضاً ، مثال هدف تنصب إليه السهام من الجوانب ، أو هو مثال مرآة منصوبة تجتاز عليها أصناف الصور المختلفة ، فتتراءى فيها ، صورة بعد صورة ، ولا تخلو عنها . أو مثال حوض تنصب فيه مياه مختلفة ، من أنهار مفتوحة إليه[1] » .

هذه الانطباعات المتنوعة تتوارد ، كما تيسر دون نظام ، لتثرى مجال شعور المبدع وتجعله ينظر إلى العالم نظرة أكثر لطفاً ودقة . تأتى هذه الانطباعات أمواجاً متكاثفة أو منفصلة ، بعضها يعزز الكتل الموجودة سابقاً ويضخمها ، وبعضها يفتت الوحدات كيما يحتل مكانها . فبقدر ما يكون شعور الفنان أكثر اتساعاً وأكثر ثراء ، تكثر قابليته للانطباعات والصراعات الوجدانية التى تغزو مجال شعوره فى كل المناسبات . ومصدر هاته الفعاليات والانفعالات الداخلية ، إماحس من الحواس ، وإماعالم التخيل (غربة ، غضب ، هوى) ، وإمامُثُل أخلاقية .

* * *

مهمة المبدع العبقرى أن يجعل من الانطباعات حقيقة متماسكة ذات مغزى ، وذلك بأن يجد ، فى أبعد من المعطى الخام والمعطى الفردى ، الصفة التى تمتاز بها حقبة ما من الزمان أو بيئة بشرية ما ، وأن يجد فى أبعد من ميدان الإحساس والتجربة ، الجانب الإنسانى الصميم الدائم الذى يتعدى الأزمنة والأمكنة .

إن وجود الـ « أنت » لازم لإثبات الـ « أنا » . فاليقين بوجود الـ « أنت » سابق على كل تجربة . وما دامت معرفة الذات ليست أولية ، فإننا لانتمثل الآخرين ، تبعاً لما نكشفه فينا عن طريق الاستبطان ؛ بل ، على العكس إن تشخصن الشخص (ب)و(فى) وسط بشرى . فلن يقبل الاستدلال بالمشابهة إلا فى سيكولوجيا تعتمد على

---

(١) أبو حامد الغزالى ، إحياء علوم الدين ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ج ٣ ، ص ٢٧ .

الاستبطان . وحتى فى هذه الحالة ، ليست هناك إلا مقاييس وهمية اعتباطية . إن معرفة الذات لذاتها لاتحصل قبل معرفة الآخرين : يكتسب الطفل أناه فى البيئة ومنها لأن كل « أنا هدية من الآخرين »[1] فالـ « نحن » سابق على « أنا » وعلى « أنت » وسابق على التمييز بينهما . ففى البداية ، يوجد « نحن» خاص بمعشر . أما فى النهاية ، فيوجد « نحن » بلغ حد التواصل والانسجام .

* * *

ينال الإبداع والمبدع داخل المعشر معاً معناهما بمجرد ما يتموضعان فى علاقات جدلية دياليكتيكية . إن الانسجام والتواصل يجعلان العلاقات تتسع لتشمل المعشر الذى يتكون بين الذوات ، فالذوات دائماً منفتحة على مختلف أنواع الغنى الذى تجعله هذه العلاقات كممكن ضمنى . فالحياة الإنسانية ، على هذا ، ليست إلا التزاماً داخل تأليف دياليكتيكى معشرى فى تواصل منسجم : يلزم ضرورياً أن يكون لكل إبداع منابع فردية ، وأخرى مجتمعية .

يثبت أتباع « سان سيمون » أن العمل الفنى فعالية تبادل بين الفرد والمجتمع ، فيعرفون « الفنون الجميلة » بأنها تعبير الشعور ، أى أنها صورة من الصور الأساسية لكينونة الإنسانية . « لولا الفنون الجميلة لكانت فجوة فى الحياة الفردية ، وفجوة فى الحياة المجتمعية . تحتم الفنون الجميلة على الإنسان أعمالا مجتمعية تدفع به إلى أن يرى من منظار المصلحة العامة . فالفنون الجميلة منبع الإخلاص والتضحية وكل العواطف الحية الرقيقة[2] » .

* * *

حينما يطرح « برغسون » ، فى (التطور الخالق) ، مشكلة الإبداع ، يرتفع بنا حتى القوة التى تتجلى فى إنتاج الكون المادى وفى خلق الأجسام الحية ، معتمداً على معطيات بيولوجية لعصره . فبالتأمل والاستدلال الاستنتاجى يجد فينا الاندفاع

---

(١) انظر كتابنا : دراسات فى الشخصانية الواقعية ج . الأول : من الكائن إلى الشخص ، الفصل الأول ، والفصل الثانى ، دار المعارف ، القاهرة .

(٢) *Doctrine de Saint-Simon* (1ère année, 1829, Ed. publiée par Bouglé et Halévy, Paris, Rivière, 1924, p. 129).

الذى تنطلق منه كينونتنا[١].. ولكن، اتباعاً لهذه النظرة ، نجدنا مندفعين فى جهاز مركب من البيلوجيا والميتافيزيقا ، بعيدين كثيراً عن الاستيتيكا وعن التحرر .

يعود مرة أخرى (المنبعان) إلى التحدث عن سر غموض المبدأ الذى ينشأ عنه الإبداع ، فثم شكل جديد للحدس يخول المتصوفة الاتصال بكائن متعال ، يمكن اعتباره مصدر كل الأشياء ، ذلك الكائن ، هو الله الذى تتوحد طبيعته مع المحبة . وكيما تتكون للقارئ فكرة عن ذلك ، يماثل « برجسون » الحدس عند الصوفيين بتجربة الإبداع الفنى . أما نحن، فى هذا الفصل، فالذى يهمنا هو فعالية الخالق الفنى فحسب ، دون تجاوز حلباته .

* * *

وعندما يفصل « برغسون » بين الإبداع وشروطه المادية ، يجرد كل أثر فنى من العلاقات والدواعى المجتمعية. إنه يضعنا ،حينئذ، أمام حرية ما، أمام حرية أكثر ما يقال عنها إنها مجموعة حركات عضوية ، إن جاز هذا القول .

بوسع قرد أن ينجح فى اختبار حركى ، بنفس مقدار نجاح طفل، بل وأحسن. ولكن الطفل ، للقيام بنفس العملية ، يدخل فى التجربة عنصراً جديداً بالغ الأهمية، هو ما يبذله من جهود لتفهم الوضع، وبهذا يجعل من تغلبه على الموقف قضية شرف وحماس . فالطفل يريد أن ينتصر على العراقيل . وأن يخترع طرقا عملية، وحسب ما رأى الناس يقومون به، حسب تجاربه الشخصية السابقة . ويرجع فضل ذلك للدور الهام الذى تقوم به الذاكرة فى عملية الاختراع . فحرية الطفل تتجمع وتتجسد لتصرف فى اختيار المنهج الذى يجب اتباعه ، عند دراسة المشكل ، قبل الشروع فى الحلول .

يمكن لتحسس الطفل أو حدسه أن يساعده على الوصول إلى الحل الصحيح ، دون أن يتيه فى تجربة الافتراضات وأن يتخبط فى التلمسات . فالإدراك الحدسى المباشر عند الطفل ، لحل مشكل ما ، ليس بعد هو الحل ذاته ، فغالباً ما تكون رؤيته الأولى غير واضحة : تتراءى المشكلة للطفل غير تامة إذ لايتمكن من

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن اكتشاف « الدافع الحيوى » يحدث بفضل التأمل والاستنتاج ، فى حين أن « برغسون » يؤكد، أحيانا، بأن « الدافع الحيوى » من مميزات الحدس .

حصرها ضمن فكرة واضحة ، محددة كل التحديد . بواسطة هذه المقارنة (بين الطفل والقرد) يظهر أن الحرية توجد حتى في المستويات السيكولوجية البسيطة جداً.

* * *

إننا نلاحظ ذلك بسهولة أكثر ، على صعيد العمليات الفكرية . فهذا ما يحصل بالذات بالنسبة لموقف المهندس ، مثلا ، أمام مشكل . ألا يحق لنا ، هنا أيضاً ، أن نستند إلى العادة لتفسير هذا الوضع ؟ أليس « الفكر الهندسي » نوعاً من الاعتياد يتعزز بالمران حتى يصبح نوعاً من الإشراق ؟ العبقرية ، كما يقال ، مثابرة طويلة . فالمرء الذي يفكر دائماً في الجاذبية الكونية هو وحده الذي يمكنه أن يكتشفها ، وهذا ما وقع بالفعل لـ « نيوتن ». إن تقديرنا وفهمنا لما هو عبقري ليس معناهما أننا لانستطيع أن نقدر العبقرية ونفهمها إلا إذا كنا من الاختصاصيين الذين ينفردون بالقدرة على الفهم والتقدير. كل أثر فني يزداد عبقرية بقدر ما يزداد محتواه غنى وعمقاً، وتكثر قابليته على تجاوز ما هو فردي خاص، بذلك يخلق انفعالات وإيحاءات لدى أكبر عدد من الأشخاص . إذا كان كل ما هو سهل المنال لا يتصف بالعبقرية، فعلى العكس من ذلك إن كل ما هو عبقري حقاً سهل المنال (شريطة أن نتفق على أن السهولة تختلف ، تماماً ، عن التفاهة) .

كلما قمنا بتحليل الحدس من جانب من جوانبه، اتضح لنا وضوحاً كاملا أنه لا يفهم إلا بالتصاقه بالواقع المجتمعي . فلو استطاع الحدس أن يتحقق ، دون أي اتصال بالمجتمع ، وألا يرتبط إلا بالعفوية الشخصية لا غير ، دون انفتاح على عالم العلاقات المتبادلة بين الناس، لكان كل إبداع (فني ،أو أخلاقي ، أوديني) يقابل بردود فعل من هذا القبيل: « ليس لهذا معنى ! » أو : « ماذا يقصد من هذا ؟ »

إننا نحكم على إبداع ما ونقيمه ، حسب كثافة ماله من منفعة واقعية أو ممكنة الوقوع (حاضراً أو استقبالا ، من الناحية الفكرية أو الروحية أو المادية)، وحسب أبعاد الفراغ التي يملؤها . فالأثر الفني ينتظر ، دائماً، موافقة الجمهور الذي من أجله أبدع . والمجتمع أيضاً هو الذي يغربل مجموع الآثار ليخلد من بينها أروعها ، إذ الأثر الفني رابطة بين الأجيال وبين الشعوب : إنه التعبير المشترك بين الإنسانية جمعاء .

* * *

حقاً ، إن حظاً وافراً من الخلق الفنى يرجع إلى الاستعدادات الشخصية ، الخاصة بالمبدع ، إن الاختراع والأثر الفنى لايخضعان إلى حتمية مطلقة . لكن اللاحتمية هنا ليست إنكاراً محضاً لكل تقيد[1]. إذا كانت معرفة العناصر لاتسمح بالتنبؤ بما سيكون عليه الأثر بعد أن يتم إنجازه ، فكذلك لايمكننا أن نتكلم عن أثر ، ولاحتى عن إدراكه كفكرة معدة للتحقيق إذا لم ننطلق من معرفة هذه العناصر . إن التخيل بحاجة إلى نقطة انطلاق . فالعناصر التقنية التى يضعها المجتمع تحت تصرفنا ، والطبيعة التى حولتها الكائنات البشرية ، والأنماط الثقافية لحضارة ما ، كل ذلك يشكل الشروط الأساسية لتفتح ونمو عبقرية المبدع .

* * *

الأمثلة على تحليلنا المتقدم كثيرة وحاسمة. ف «هوميروس» لم يلد العالم الخاص بملاحمه بل ، استناداً على أحداث تاريخية (حرب طروادة والمعركة من أجل السيطرة على المضايق[2] ، والمعتقدات الدينية للوسط الذى كان يعيش فيه) أطلق العنان لتخيله ، فضخم الحوادث وصاغها صيغة قصصية . إن (الإلياذة) و(الأوديسة) حُددتا ، بمعطيات دقيقة وجدها « هوميروس» فى محيط عصره .

والوجودية المعاصرة، إن كانت تعكس ، من بعض الجوانب، أنطولوجية الفشل، أليس ذلك صادراً عن تأملات حول الأوضاع الخطيرة الناجمة عن الأزمات الصراعية الحالية وعن الخيبة التى نحياها ، على مستويات مختلفة، بالنسبة للشخصيات المنفردة أو بالنسبة للأمم ، بل وبالنسبة للإنسانية المعاصرة كلها ؟

ولنعط مثالا آخر ، ليس أقل دلالة مما سبق . كان والد الكاتب الروسى « دوستويفسكى» بخيلا قاسى القلب، صارم الأخلاق . فتكون عند «دوستوفسكى» ، منذ صباه ، نوع من الاشمئزاز والنفور تجاه أبيه إلى حد أنه كان يتمنى له الموت . هكذا طبع كل ما تركه الكاتب من آثار فنية بشعور بالذنب وتوبيخ الضمير . فكثيراً ما حلل مشكلة الإجرام ، ومشكلة الندم والتوبة . وقصته «الإخوة كرامازوف» تدور حول قتل الأب ، مما يدل على أن إنتاج المؤلف الروسى قد تأثر كثيراً

---

(١) راجع دراسات فى الشخصانية الواقعية ، الجزء ٣ ، الفصل الثانى ، الفقرة ٤.

(٢) انظر : القسم التالى من هذا الكتاب عن « الملكية » .

بحياته فى الصبا . ونجد أيضاً تأثيرات أخرى كانت حاسمة فى مزاج « دوستويفسكى » ، بالإضافة إلى التربية التى تلقاها فى جوار أبيه ، وهى تجارب عاشها ، مدة أربع سنوات فى السجن بـ (سيبريا) بين مائتين وخمسين مجرماً . نتج عن هذه التجارب القاسية كتبه المعروفة : « ذكريات من بيت الأموات » و « الجريمة والعقاب » و « الأبالسة » . . . وهكذا عاش (دوستويفسكى) عمليا ، مرة ثانية ، فى كل تآليفه محاكمة ذاته لذاته . فلو كان (دوستويفسكى) فى بيئة غير بيئته ، وفى عصر غير عصره ، وعاش تجارب غير التى عاشها فعلا ، لكان إنتاجه غير هذا الذى نعرفه . إذ لكل وسط ، ولكل عصر ، ذوق ومعايير جمالية وأخلاقية خاصة بهما ، كما لهما طرق فى الإحساس والتفكير وأنواع النشاط تميزهما عن غيرهما من البيئات والأزمنة .

* * *

نجد نفس الظاهرة فى ميادن الخلق الموسيقى ، ونصل إلى نتائج تشبه النتائج التى وصلنا إليها سابقاً .

يستعمل الموسيقار وحدات صوتية للتعبير عن انطباعات ومشاعر ومفاهيم مختلفة ، فيستخلص ويبرز ما فى الحياة من إيقاع ، بيد أنه لايخلق الإيقاع ، ولا الأصوات ، ولا الحياة . فهو ، حينما يبدع ، إنما يؤلف إنتاجاً موسيقياً ، ابتداء من عناصر الحياة ، ومن النماذج التى يجدها فى البيئة . إن الانسجام الموسيقى يستند على قوانين معروفة . لقد نشأت الموسيقى كفن فى الوقت الذى نشأت فيه الرياضيات . فالفيثاغوريون أبرزوا ، بكيفية واضحة ، أن بين الموسيقى والرياضيات تجانساً كبيراً ، ودرسوا الإيقاع والسلم والفواصل الموسيقية وغيرها من مكونات الفن الموسيقى ، طبقاً لقواعد الرياضيات . وهذا ما يفسر لنا أن تدريس الموسيقى عند الإغريقيين القدماء ، كان مصاحباً لما يسمى اليوم بالفيزياء الرياضية . وحتى فى عصرنا هذا ، ما زال كثير من علماء الرياضيات والفيزياء يهتمون بالموسيقى .

* * *

طبعاً ، إن المرء لايغنى إلا بعد ما يشعر بميل إلى الغناء ، ويحس بحاجة إلى التعبير عن مشاعره . فواضح أننا داخل مجال ذاتى صرف ، هذا لاينكر ، ولكن الذاتية لاتقتضى أبداً انعدام العناصر المجتمعية . لقد حاولنا ، أكثر من مرة ، أن

نبين أن كل عاطفة ، مهما كانت ، ذاتية صميمية تحمل طابع المجتمع : فالبيئة هى التى تعطى لكل شعور مدلوله ، وتنظمه حسب معايير يفرضها المجتمع ، تلونه من حيث محتواه ومن حيث طرق التعبير عنه . وكما قال عن حق « برجسون » الفن المجرد عن كل هدف «إنما هو بذخ ، كالنظر المجرد . لقد كنا زمناً طويلا أصحاب حرف قبل أن نصبح فنانين »[1] .

نرى اليوم أنصار ما يسمى بـ «الموسيقى المحسوسة»[2] يحاولون دراسة رنين ودوى الأشياء الجامدة ، علهم يصلون إلى وضع طريقة تقنية تمكنهم من التأليف بين مختلف أنواع الدوى والأصوات[3] . إنهم لايهدفون إلى التعبير عن شيء لجمهور المستمعين ، بل كل ما يريدونه هو أن يثيروا انتباه الناس إلى الوجود الذاتى للأشياء الجامدة. « فربما كان لدى الشيء الجامد حديث يمكن أن يبلغنا إياه» (بيير شيفر Pierre Schaeffer) . إن هذا النداء المنبعث من الأشياء الجامدة ، وهذا الانتباه الذى نضطر إلى تركيزه حول أصواتها ، لايفهمان إلا ضمن النطاق الخاص لحضارتنا ، فى مرحلتها الحالية التى تزداد آلية يوماً بعد يوم . فلم لاتكون الحياة الصناعية منبعاً لبعض الفنون ، كما هى الحال ، مثلا ، مع حياة الحقول والفلاحة؟ فالموسيقى المحسوسة تعتمد على مواد جد بسيطة : الرنين والدوى ، على فطرتهما كما تقدمهما لنا البيئة الصناعية . فالآلات تركزهما وتحولهما خلال حركاتها . أما الفضاء الذى تملؤه تلك الموسيقى ، ففضاء يخضع لسير الآلة : إن عالم الألوان والأجرام عالم اهتزازات وتموجات غريبة عن آذاننا ، لأننا لم نتحرر بعد من عادات عتيقة ، ومن أنغام موسيقية ألفتها آذاننا .

* * *

دور المبدع ، فى الميدان الفنى ، هو ، قبل كل شيء ، اكتشاف الأسلوب المطابق للمفاهيم التى توجد فى بيئته وفى عصره ، فروائع الإنتاج الفنى لاتحلق ،

---

(١) التطور ، ص٤٥ . نجد فى كتاب (شول P.M. Schuhl) عن(الآلية والفلسفة).Paris, P.U.F ١٩٤٧ ، نصوصاً كثيرة تثبت أن مفهوم الفن ومفهوم الصناعة كانا يعبران عن واقع واحد ، حتى عهد حديث جداً .

(٢) La musique concrète.

(٣) بدأت هذه التجربة بفرنسا ، سنة ١٩٤٨ ، بالتعاون بين جماعة من الباحثين والإذاعة الفرنسية . ولحد الساعة ما زالت هذه الموسيقى فى طور تكوين مناهجها ووسائل التعبير الملائمة .

باستمرار ، فى عالم ماهيات ممكنة ليس على الفنان إلا أن يقتطفها وهى تحلق . بل على العكس ، إن لها جذوراً تتجسد فى الواقع . قصائد المتنبى ، مثلا ، لايمكن أن تفهم وأن تفسر إلا داخل نطاق الجو الفكرى والسياسى ، على عهد الحمدانيين ، حيث انقسم العالم الإسلامى إلى عدة دويلات وساد الظلم ، وطغى تعسف الحكام ، فساد المجتمع تضجر وحيرة وقلق . لم يكن شعر المتنبى إلا انعكاسا لطموح هذا المجتمع ومفاهيمه المتضاربة : بلور الشاعر كل ذلك ورفعه من الشعور الغامض إلى مستوى الوعى . فالمفاهيم كانت موجودة ، قبل المتنبى وفى عصره ، ولكنه هو الذى نفخ فيها الكينونة الفنية الواعية. مشكلة الإمامة ، فى المجتمع الإسلامى ، كانت هى أيضاً مصدراً صميمياً لإبداع المتنبى . هكذا ، إذا كانت كل ماهية لا تصبح واقعاً إلا بالوجود ، فالوجود ، هو أيضاً ، لايتحقق إلا إذا مكنه الوسط من ذلك فيصبح مصدراً فعليا .

تكمن أصالة الفنان فى قدراته على التكييف وتكييف الذوق الجماعى ، وعلى استساغته للمفاهيم التى يجدها فى بيئته ، وعلى إبرازه لهذا الجانب أوذاك من الواقع ، كما تكمن أصالة الفنان فى الوسائل الشخصية التى يستعملها للوصول إلى مراده . مثلا : هندسة وزخرفة بيوت العبادة تختلف ، حسب نظرة الشعوب للدين . فالكنيسة تتميز ببنائها المستطيل، والظلال والصور والتماثيل ، أما المسجد فهو وإن كان كذلك بيت عبادة وخشوع ، يمتاز ببساطة هندسته المعمارية وانعدام الصور والتماثيل . ثم إن الكنائس والمساجد يتنوع طراز بنائها مع المذاهب والبلدان والأجيال .

ولنضرب مثالا آخر : المشهد الواحد ، يمكن أن يتصوره الفنان ويعبر عنه بطرق مختلفة . نشاهد فى كل حالة ، نوعاً من التنضيد الجبرى للمعطيات والنسب وتموجات الأضواء ، والانسجام والتوازن والزخارف فى اللوحة . ومن الواضح أن كل ذلك رهين باستعدادات وذوق الفنان. ولكن من الأكيد أيضاً ، أن مفاهيم الفن والتقنيات التى يستعملها المبدع هى من المجتمع ، والتأثيرات الفكرولوجية التى ينفعل بها ، تلعب نفس الدور بالنسبة للنتاج ، إن لم يكن أكثر.

* * *

نقبل ، دون معارضة ، أن يعتبر الإبداع إظهاراً للأفعال الحرة . لكن ، من الصعب أن ننسب الاختراع إلى حدس شخصى محض ونحصر مصدره فى الحياة الباطنية فحسب ، كما ظنه الكثير من الفلاسفة .

يبدو الفن كتعبير كيفى عن إحدى فترات الحضارة ، بالنسبة لبيئة ما ، وهو أيضاً إظهار لما يحدو تلك البيئة ولما تصبو إليه . إنه المكان الذى تنتصر فيه « الزمنية »[١] والغائية . لقد بالغ « برغسون » إلى حد بعيد ، فى إبراز الجانب الذاتى والأصيل للإبداع . لكنه ، حتى بعد ما وحد بين الحدس والإرادة وأبرز الجانب البناء المبدع للحلول ، خلال المداولات السابقة لاختيار وتنفيذ الفعل الإرادى ، يؤكد (كما لو كان يعمل على تهديم ما أثبته سلفاً) أن الفعل الإرادى هو الفعل الذى نبرره بعد حصوله تبريرات لاحقة لا سابقة .

* * *

إذا كانت تلك النظرية البرغسونية صحيحة ، وجب علينا أن نسأل : ما هو مصير حرية الاختيار ، ومصير العزم القاطع ، ومصير الفعل الإرادى ؟

ما هى الوسائل التى تخول الوعى أن يصل إلى اكتمال تفتحه ؟

هنا نلمس جوانب أخرى للإبهام الذى يهيمن على فلسفة الحرية عند « برغسون » ، وبصفة عامة ، على كل النظريات الذاتية حول الحرية .

* * *

يتبين ، كما رأينا فى العرض المتقدم ، أنه يمكن أن تكون للفنان رسالة ، رسالة سلام وكرامة ، وذلك بالدعوة إلى التسامى والذوق الرفيع . إنها طريق معبدة توصل إلى عالم التحرر .

---

(١) نطلق هذا اللفظ على المعنى الذى أعطاه (برغسون) لكلمة زمن : « لقد اعتبر دائماً الزمن كأنه نوع من التغير الذى يوجد فى سائر التغيرات » ، التطور الخلاق ، ص ٥٠ .

القسم الرابع

التحرر بالعندية

سيبحث هذا القسم عن الفعاليات التى يتحقق بها التحرر ، وعن الطرق التى تؤدى إلى هذا التحقيق ، لكن على مستوى أعم مما سبق

ـ ما هى مفاهيم الملكية ؟

ـ ما هى الانفعالات الوجدانية التى تنشأ عن التملك؟

على هذا المستوى ، سنجد أن الفعاليات المحررة لاتتصل بالإبداع وبالجمال ، كما فى القسم المتقدم ، بل بالصراعات المجتمعية ،وبما يعترى البيئات البشرية من انسجام أو اختلال .

الفصل الأول

التملك

فكرة الملكية وفكرة العمل

منذ العصور القديمة ومشكل التملك يشغل الفكر الإنسانى . ولكى نظهر ارتباطه بمشكل التحرر ، قد يكفينا أن ننظر إليه فى شكله الممتاز ، أى كعلاقة بين الشغل ونتائجه . لكن هذه النتائج إن هى إلا أفعال تثبت الوجود الفعلى لمن يقوم بها ، وتتيح له أن يتموضع و يتحقق . أما التملك فحتى حينما يظهر امتداداً للشخصية ، فى عالم الأشياء ، أو فى شكل « مشاركة » ، يبقى مرتبطاً ارتباطاً لاينفصل بفكرة الحرية . أليس الرق والاسترقاقية إلا صوراً ناطقة لذلك ؟ لقد كان الأقدمون يميزون ، مثلما نفعل نحن ، بين نوعين من الملكية ، ملكية المتاع وملكية العقارات ، ومن الممكن أن يعد العبد من هذا الصنف أو الآخر على السواء . كان العبد الملحق بشخص المالك أو المواطن الحر ينتقل من سيد إلى آخر ، ومن يد إلى يد ، كقطعة من المتاع . وهناك أيضاً العبد الذى من صنف العقارات ، نعنى أنه يشبه الأرض التى كان ملحقاً بها . وهذا ما سمى فى عصور سالفة بالاسترقاق الأرضى [1] .

فمشكلة التملك لا تتعلق بالنظام الاقتصادى فحسب ، بل إن معنى الإنسان ومصيره ، وتحرره ، كل ذلك يوجد ، ضمنيا فى مشكل التملك . كما يحتوى هذا المشكل على كل العلاقات التى تربط الناس فيما بينهم . ولذلك عكف المفكرون باختلاف اختصاصاتهم على دراسة علاقة الإنسان بالملكية ، سواء منهم المؤرخون ، والسوسيولوجيون ، أو الفلاسفة ، أو الإيثنوغرافيون ، أو رجال القانون ، أو المشتغلون بالاقتصاد . إنها مشكلة أساسية ، لا بالنسبة لفهم حضارة ما وقيمة الحريات التى ترتكز عليها فحسب ، بل كذلك لمعرفة الكائن الإنسانى من الناحية السيكولوجية . ف « ما هو ملك لنا » يظهر أنه يدخل فى أعماق ذاتنا ، ويوسع أفقها : فكون « مالكاً لشيء » معناه أنى أكوّن وإياه وحدة ، أى أن ما أملكه

---

(١) انظر : Fustel de Coulange *La cité antique.*

يصير ، مادياً ومعنوياً ، جزءاً مني . وهذا ما يذكرنا بمثل مغربي « المال من الأكباد ».

* * *

توجد عند « أفلاطون » أحد الانتقادات الأولى التي وجهت للملكية . لقد دعا ، بطريقة مطردة ، إلى نظام فلسفي – اقتصادي – سياسي تصبح الملكية فيه ملكا مشتركا[١] « أريد ، أولا ، أن لا يملك أحد شيئاً يكون خاصاً به إلا إذا كان ذلك ضرورياً » . ولكن هذا النظام لن يكون مطبقاً إلا على حراس المدينة الأفلاطونية وحدهم ، أما الطبقات المنتجة فإنها ، على العكس من ذلك ، تعيش تحت نظام الملكية الشخصية .[٢] ثم جاء « أرسطو » فدافع عن الملكية الشخصية ، دون أي حصر ، وعلى الأخص منها الملكية العقارية ، بل إنه برر الاسترقاق[٣] فالأرقاء من الملكيات الشخصية ، بله مجرد « آلات حية » ، وسيظلون كذلك ما لم يتحقق « الحلم الأكبر » : لو استطعنا « أن نعطي أمراً ، أو نقوم بإشارة لكي تؤدي كل آلة عملها (. . .) لما احتاج المهندسون إلى عملة ، ولا الأسياد إلى عبيد »[٤] . حينذاك ستحتل الآلات مكان العبيد ، في جميع الأعمال على اختلافها ، دون أن تنتزع من المواطن الحر حريته ، ودون أن يحرم من التفرغ للتفكير المجرد والتأمل . إنه حلم عظيم ، غير أن تحقيقه ليس إلا افتراضات وتمنيات أرسطية . . . فالطابع الانتفاعي والنسبي لنظام جائر ، كالاسترقاق ، قد غاب عن « أرسطو » ، مع أن السفسطائيين قد لاحظوا ذلك قبله . ف « هيبياس Hippias » يؤكد أنه ليس للاسترقاق أي أساس في الطبيعة البشرية . وكذلك الشأن ، حسب « أنتيفون Antiphon » بالنسبة لاعتقاد الإغريق ، أنهم مخالفون ، تمام المخالفة ، للأجانب « بربار Barbarus » .

الرواقيون ، هم أيضاً ، يودون أن تؤسس مدينة ذات أبعاد شاسعة يشترك

---

(١) الجمهورية ، الكتاب الثالث .

(٢) « إن المدينة ، كما يراها أفلاطون ، ليست مطلقاً مدينة شيوعية » (كويري A. Koyré *Introduction à la lecture de Platon*, p. 145).

(٣) امتلك أرسطو نفسه أكثر من خمسة عشر رقيقا !

(٤) أرسطو ، كتاب السياسة ، الجزء الأول ، الصفحة ٤ . انظر كذلك كتاب « شوهل Schuhl) *I Machinisme et philosophie* إن أفلاطون ، بالرغم عن كونه ولد في أسرة أرستقراطية ، تشجع فصرح بأن للأرقاء عقلا . وهذه النظرية يمكن اعتبارها جد ثورية إذ ذاك .

جميع الناس فى تسيير شئونها العامة . فكر « زينون » فى « شيوعية » تامة تتعدى الاشتراكية الأوليغارشية التى امتدحها أفلاطون فى جمهوريته . فمؤسس المذهب الرواقى لم يميز مطلقاً بين يونان وأجانب ، بين مواطنين أحرار وأرقاء ، وبذلك أبرز خطوطا لفكرولوجيا نبيلة ترمى إلى « النزعة العالمية » التى ستتضح جلياً ، فيما بعد ، عند رواقى الإمبراطورية ، مثل « سنيكا» و « مارك أوريل » .

* * *

يجدر بنا أن نذكر ، كذلك ، بموقف أبى ذر الغفارى، فى القرن الأول للهجرة (القرن السابع بعد الميلاد) . لقد دعا هذا الصحابى إلى إلغاء مطلق للملكية الشخصية ، وحض على « ثورة الفقراء» من أجل إقامة مجتمع يسوده التساوى التام . لم يكف طول حياته ، عن ترديد هذه العبارة النارية : « ويل للأغنياء من الفقراء ! » ولكن أبا ذر لم يترك أتباعاً وأنصاراً لنظريته ، بل إن الاتجاه المعاكس هو الذى استأثر بالعقول والأنظمة ، فى كل الأمة الإسلامية .

ويتسع نطاق مشكل الملكية ، مع ابن خلدون ، فلم يعد يهم الميدان الشرعى فحسب ، ولا ميدان الفلسفة وحده . فنظرية ابن خلدون ترتكز على الواقع المجتمعى والاقتصادى، أكثر منها على أى شيء آخر . فمن ذلك الحين ، أصبحت ، فكرة الملكية مرتبطة بتوزيع الخيرات ، وبالسلطة السياسية ، وباختلاف الطبقات . وشروح ابن خلدون ، فى هذا الموضوع ، تثير قضايا مهمة صارت فيما بعد ، قضايا المصلحين الاقتصاديين والمجتمعيين ، وقضايا الموسوعيين مثل « برودون Proudhon » « وكونسيديران Considérant » و « إنجلز Engels » و (ماركس Marx)[1]. يرى ابن خلدون أنه يجب ، قبل كل شيء أن نعتبر مختلف أصناف الخيرات من حيث فائدتها العملية. فالشيءُ لايمتلك حقاً إلا إذا استعمل. فالأولية هنا قد أعطيت لاستعمال الشيء الفعلى، مما يخالف تماما المفهوم القانونى للملكية فى الفقه الرومانى . هكذا يقترب ابن خلدون من أبى ذر الغفارى، لكنه لايذهب بعيداً فيلح فى الطلب بالحذف التام للملكية ؛ يرى ابن خلدون

---

(١) انظر : ابن خلدون ، المقدمة ، الباب الخامس ، الفصل الثانى فى « المعاش ووجوبه من المكتسب والصانع وما يعرض فى ذلك كله فى الأحوال » . وكتابنا Ibn Khaldûn, ، باريز ، Segher ، 3 b. ، 1969

أن الملكية شيء معنوى ضرورى . ولكن بما أنه مفكر ذو نزعة إنسية واقعية، دعانا إلى أن نهتم بالحاجيات الضرورية قبل أن نفكر فى الكماليات والبذخ ، حتى يتسنى للجميع أن يحصل على ضمانات بمقتضاها يرضى حاجياته الحيوية .

* * *

تطرح الملكية ، فى العصر الحديث ، مشاكل أكثر تعقيداً مما رأينا . فالعلاقات البشرية تتركز ، باستمرار ، فى وسائل الإنتاج المختلفة ، وطرق تغيير المادة ، وقابلية التملك والسيطرة على هذه المادة ، وكسب المنتجات التى تصنع منها بالعمل . من هنا أصبح الشغل جزءاً صميمياً من وعى الـ « أنا » لذاته ، بصفة الـ « أنا » فرداً ، وبصفته ملتزماً بروابط مع الـ « نحن » .

فى دياليكتيك المبادلات ، وفى علاقة المالك بالممتلكات ، يظهر العمل ، (رغم التعارض بين الطبقات) ، كمنبع للقيم ، ومكون شامل ، وأساس للوحدة داخل التعدد .

هناك مستويان يجب التمييز بينهما :

أولا : مستوى العمل الذى يحررنا بإرضاء الحاجات البيولوجية .

ثانياً : مستوى العمل (بعد أن أصبح فناً). إنه يحررنا من ربقة حاجات تضغط علينا جداً . فبمساعدة العمل نتجاوز الحياة النباتية المحض ، ونعى أنفسنا بأننا لسنا مطلق جهاز هضمى .

فالفكرة الحديثة عن تحرر الإنسان تطرح متصلة اتصالا وثيقاً بالقدرة على التملك ، والعمل ، والربح . . . وبما أن الحريات تتداخل فى سياق المحيط التاريخى والاقتصادى للبيئة ، كان من النادر أن نصادف فلسفة إنسية كبرى ، وخاصة فى عصرنا ، لاتعطى تلك المشاكل مكاناً خاصاً .

مثلا : لا يمكن أبداً شرح مذهب « هيجل » دون أن نأخذ بعين الاعتبار ما فى هذا المذهب من اتجاهات سياسية ومجتمعية. إن فلسفة« هيجل » تعكس ، من بعض الوجوه ، مطامح الطبقة الوسطى بألمانيا ، فى القرن التاسع عشر ، تلك الطبقة التى تريد التحرر من النظام الإقطاعى . بيد أنها لم تتوافر بعد على قوة تخولها قلب الأوضاع ، فكانت مضطرة أن تذعن، دون رضى ، لمخلفات الماضى . إن « هيجل » يهتم بعلاقات كل طبقة بالشغل ، كما يهتم بما بين الطبقات من

ترابط ، وهذا معنى من المعانى الممكنة بالنسبة للجدل الهيجلى حول « دياليكتيك السيد والعبد». فالدور الأساسى للرقيق هو أن يصنع أشياء تصبح ملكا للآخرين . و بما أن وجود الرقيق مقيد بوجود الأشياء التى يصنعها ، فإن الذى يملك تلك الأشياء يسلب الرقيق حريته و يجعل كينونته الحقيقية تنسج من استرقاق ذاته وتنحصر فيه . ولكن ، بما أن (هيجل محافظ) بالرغم عن رفضه للعبودية التى يتضمنها النظام الصناعى الذى يخضع فيه الفرد لعمله ، يعتبر نظام عدم مساواة الملكية الفردية نظاماً ضرورياً . ولكى يتخلص « هيجل » من هذا التناقض ، يحول المشكل الاقتصادى والمجتمعى ، الذى تطرحه ظاهرة استلاب الحرية، إلى مشكل فكرولوجى للعلاقات بين الوعى وموضوعه . فدياليكتيك « السيد والعبد » تبقى ، إذن، فى مستوى العلاقات بين وجدان و وجدان آخر .

* * *

أما « كارل ماركس » ، تلميذ «هيجل»، فيطرح من جديد مشكل استلاب الحرية، حرية العامل فى النظام الرأسمالى ، ويحاول أن يجد لهذا المشكل، على الصعيد الاقتصادى والمجتمعى ، حلا اقتصادياً ومجتمعياً . يرى « ماركس » أن لا وسيلة مرضية لإزالة سبب استلاب الحرية إلا بإلغاء نظام الملكية الخاصة .

ربما اعترض على « ماركس » بما يلى :

نشاهد اليوم أن الأمم السكندنافية قد حافظت على الملكية الشخصية ومع ذلك حققت رقماً عالياً من الرقى المادى والرفاهية ، لصالح مجموع السكان ، على السواء، دون فروق طبقية ، مما وفر لكل مواطن الشروط الخارجية للتحرر . أما فى الاتحاد السوفييتى والديمقراطيات الشعبية ، فبالرغم عن تقرير مبدإ حذف الملكية الفردية لم تتهيأ بعد الأسباب الاقتصادية ، والمادية على العموم، للتحرر الكامل . فما يلتزمه مفكرو الجبهة الشرقية الماركسية من تعلق بالواقعية ومن نقد ذاتى هو ما جعلهم يبدون تخوفات من تضخم شروط الرفاهية المادية ، فقد يعوق ذلك ، فى نظرهم ، السير الحثيث نحو التحرر الحق ، بسبب تعود الشعوب على الراحة ، وبالتالى على المواقف السلبية . أليست الحياة البورجوازية السهلة هى أيضاً عنصراً رئيسياً فى وجود الاستلاب ؟

إذا لاحقنا تخوفات المفكرين الماركسيين السابقة حتى نتائجها البعيدة ، أمكننا

أن نستخلص أن حذف الملكية الشخصية وتأميم وسائل الإنتاج لايكفيان لتحرير الإنسانية . فلربما تولد عن التصميم ، وعن سيطرة الحزب والنقابة ، وأجهزة الدولة ، أسباب جديدة للاستلاب . هذا ما جعل الماركسيين يهتمون بالبحث عن وسائل أخرى لمقاومة الشعور بالحرمان والقلق ، مثل توفير مناطق جديدة للأعمال المجانية والمنافسات ، وتكثير كتائب الشغل، إلى غير ذلك ممايتيح للشخصية الإنسانية مزيداً من التفتح . فحذف الملكية الخاصة وتأميم وسائل الإنتاج ، ربما يقضيان على جوانب من الاستلاب الاقتصادى المتجسد فى سيطرة رأس— المال على العمل . لكن هذا لايزيح من طريق التحرر حرمانا آخر ، هو استلاب عالم التصنيع . إن قضية الحرية مرتبطة بإرضاء حاجات المواطنين ، إلا أن الرغبات والنزوعات من صميم الحاجات الملحة الأصيلة .

* * *

وفى فرنسا ، خلافاً لرجال الاقتصاد الكلاسيكيين الذين غضوا الطرف عن العواقب المجتمعية للتصنيع ، كانت لـ « سان سيمون Saint Simon » و« برودون Proudhon » و « فورى Fourier » نظرية عقلية ، أو عقلانية ، عن أزمات وشقاء هذا العصر ، إلا أنهم لم يصلوا إلى تشاؤم يشمل الحاضر والمستقبل (كما هو الحال عند رجال الاقتصاد الكلاسيكيين) بل يعتبرون الشرغير محتم ولا خالد : إن اقتصاداً محكم التنظيم سيقضى على هذا الشر .

للعامل الاقتصادى قدرة على التأثير فى سير التاريخ العام ، بحيث إن العلوم والفنون والعقائد تخضع لماجرياته ، كما أن السلوك الأخلاقى والحالات النفسانية ، لدى الفرد والجماعات ، هى أيضاً ليست إلا رد— فعل للبنيات الاقتصادية. فنحن ، وإن كنا نحيا بالعنديات ، لانستغنى ، مطلقاً ، عن « أشياء» أخرى هى أيضاً أصيلة ومتجذرة فى الأعماق البشرية ، تؤثر فى سير تاريخنا الفردى وتاريخنا الجماعى ، نصارع من أجلها ونتقبل جسيم التضحيات لتحقيقها ، لأنها من كيان كينونتنا ، وقد ترغمنا أحياناً على أن نزهد فى العنديات دفاعاً عنها ، وتضحية للحفاظ عليها : إن سلوك المحب الحق ، والمؤمن الصادق ، مثلا ، يعكسان الصراع بين الكينونة والعندية ، كما يعكسان غلبة الأولى على الثانية ، فى الكثير من الحالات .

لم تكتسب فكرة «الملكية » إلاخلال تطور المجتمع البشرى . فالملكية تتصل بفكرة « الثروة » ، فى المعنى الذى يعطيه لها النظريون : كل ما يشبع حاجة بشرية[١]. ففى اليوم الذى تصل فيه « العلوم الإنسانية » إلى درجة من التقدم بحيث يصبح الشخص أكثر تعرفاً على حاجاته فى مجموعها ، ويستطيع إرضاءها بقدر كبير ، يتحقق التحام تلك العلوم مع « علوم الطبيعة » ويغدو مجموع ثروات العالم ملكاً مشتركا بين جميع البشر . وليس هناك أى ما نع ، نظرى أو مادى ، يتعارض مع هذا الاتجاه . إن تخوفاتنا مما يخبئه الغد ، وقصورنا عن معرفة تامة للكون ، كل ذلك يجعلنا عديمى الثقة بالمستقبل ، كثيرى التكالب على الثروة ، شرهين . هذا ما توصل إليه ابن خلدون ، منذ ستة قرون ، إذ يقول : « . . السبب فى ذلك أنه قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته فى معاشه ، وأنهم متعاونون جميعاً فى عمرانهم على ذلك . فالقوت من الحنطة ، مثلا ، لا يستقل الواحد بتحصيل حصته منه . و إذا انتدب لتحصيله الستة أو العشرة ، من حداد ونجار للآلات ، وقائم على البقر ، وإثارة الأرض ، وحصاد السنبل وسائر شئون الفلح ، وتوزعوا على تلك الأعمال ، أو اجتمعوا وحصل بعملهم ذلك مقدار من القوت ، فإنه حينئذ ، قوت لأضعافهم مرات . فالأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم ، اكتفى منها بالأقل من تلك الأعمال وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات فتصرف فى حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ، ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمه ، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى »[٢].

قد سبق لابن خلدون فى باب « الكسب والرزق » (من الفصل الخامس) أن بيـّن أن المكاسب إنما هى قيم الأعمال ، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمتها بين المنتجين وارتفع مستوى الاستهلاك ، فتكثر مكاسب المنتجين حتما ، وتدعوهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف .

* * *

---

(١) انظر ، مثلا : ابن خلدون ، المقدمة ، الباب الخامس ، فى « المعاش وجوهره من الكسب والصنائع » حيث يعطى المؤلف الخطوط الرئيسية لـ « السوسيولوجيا الاقتصادية » .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الحادى عشر .

إذا جاز لابن خلدون أن يتفاءل ، إلى هذا الحد ، فيرى إمكانية وجود اقتصاد يقوم على توزيع عادل للمواد الأساسية للحياة ، بين جميع الناس على السواء ، وذلك منذ ستة قرون ، ألا يكون تطبيق النظرية أكثر إلحاحا فى عصرنا الحاضر وقد كثرت وتنوعت الوسائل التقنية ، فى ميدان الإنتاج ، وفى ميدان المواصلات والتوزيع ، كما توفرت إمكانيات ترقية تلك الوسائل ؟

لكن ، بالأسف ، الأحداث لاتسير طبقاً لتلك النظرية . فحتى الأمس القريب ، كان لرأس المال الأولية بالنسبة للجهود المنتجة ، وإن إضافة « رأس » لكافية فى حد ذاتها لإبراز ما للمال من تقدير وإجلال فى النفوس ، وأسبقية على العمل . حقاً ، العمل ، بوصفه فكرة ونشاطاً مجتمعيا والمحرك الأول للحضارة ، أصبح يزداد دلالة ويفرض كواقع أساسى . لذلك برزت معارضة شديدة الحدة بين « عالم رأس المال » و « عالم الشغل » . فالحضارة ، حاليا ، تعيش مشاكل المزاحمة والأزمات التى أحدثتها تلك المعارضة .

* * *

إن الحياة الاقتصادية التى تنظم الثروات ، وتخصص الملكية الفردية ، تشمل الإنتاج ، والمواصلات ، والتوزيع ، واستهلاك الثروات . فإذا تقدمت أصناف العلوم التى تعمل لمصلحة الإنتاج ، نما الإنتاج هو كذلك ، بل يمكنه أن ينقلب رأساً على عقب . فبوسع الطاقة الذرية أن تحول الجبال إلى سهول ، وأن تجعل البحيرات مراعى . يتعلق الاستهلاك بالإنتاج وبالمفهوم الذى لدينا عن التوزيع ، ويعنى ذلك ، فى نهاية المطاف ، أن الاستهلاك يتعلق بالكرامة الإنسانية وبالتضامن بين الأشخاص .

نجد فى بعض البيئات ، أن نظام التوزيع يتيح لبعض الأفراد حظوظاً على حساب الآخرين . فالملكية تعفى أشخاصاً من الاشتراك ، مباشرة ، فى الجهود التى يستفيدون منها ، وهذا يفترض استلاب حرية البعض لصالح الآخرين . إن الإنتاج لاينمو حسب حاجات المجتمع بل حسب ما يحصل لرأس — المال من فائدة . هكذا ، عندما ينسلخ العمل عما يشخصنه ، يفقد قيمته المحررة . فما دام نظام الإنتاج لايرتكز على مبادئ أخلاقية ، مثل العدالة والتضامن ، وما دامت العلاقات

الاقتصادية تفضل الأشياء المكتسبة (والتى يمكن اكتسابها) على الأشخاص ، فإن الحضارة ستستمر تعاكس أنسنة العالم وأنسنة أجهزتها . ألا تعنى كلمة « عزيز » : من جهة نادر وقليل (وبالتالى ثمين) ، وفى نفس الوقت حبيب إلى نفوسنا ؟ ذلك أن « ثمن» الشىء أو قيمة الكائن تعكس الحب الذى نكنه لذلك الشىء أو الكائن .

* * *

يتميز توقف الكائن البشرى عن التشخصن بحالات غير سوية ، أهمها شعور المرء بالعجز عن تملك أى شىء ، وهو شعور بخيبة الاستلاب ، لأن العندية ، عند البدائيين ، مساهمة وجدانية « صوفية »[1] ، إذ امتلاك الأشياء عبارة عن علاقة تربط المالك بما يملكه . فمثلا ، للأراضى قداسة لأنها أرض الأجداد ، أى استرسال تاريخى ، فهى بذلك ملك للجماعات ، ومن لا « يملك» لاينتسب إلى الجماعة . فللملكية الوراثية طابع مقدس ، لأن الأموات يعيشون فيها وبها إلى جانب الأحياء ، رغم الموت .

هذا المثال يظهر لنا أن الملكية تزيل عن الممتلكات شيئيتها وتذوّتها إلى حد بعيد[2] ، لأن عناصر ، كانت فى الأصل خارجة عن الاقتصاد ، أحاطت مفهوم التملك بهالة من القدسية إلى حد أنها صارت من مكونات الملكية . وفى الحقيقة إن هذا المظهر الدينى ، بالنسبة للبدائيين ، خير ضمان للتملك .

* * *

بعد المرحلة المتقدمة بكثير ، أصبحت الملكية تتمتع بقانون شرعى ، وأخذ مفهومها يتطور . فالإنسانية ليست مدفوعة بحتمية طبيعية إلى التملك ، كما ادعاه « برجسون » ، بل على العكس ، إن الحرب التى تشن بين الغنى والفقر هى التى تحدد الملكية فى كل عصر . ولكى يدافع المرء عن ثروته ، يلجأ أحياناً إلى الدين (الطوطم) ، وأحياناً إلى المشاركة الجماعية بالعمل فى الأرض ، وإلى المشاركة

---

(١) انظر : Lévy - Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, et *L'âme primitive*, 1927.

(٢) اخترنا « ذوّت » (صيره ذاتاً) فى مقابل subjectiver الذى ضده objectiver موضع (صيره موضوعاً) .

فى الربح (لكى تكون جماعة منسجمة تركز كل اهتمامها فى الدفاع عن الأرض المشتركة ، أكثر مما تندفع بحب للحياة المعشرية) .

لقد حلل « برودون » مظهراً آخر للقضية ، وهو التطور المرتبط بالاقتصاد والملكية معا :

فلنضرب مثلا بالملكية عند الرومان. «كان رب الأسرة (. . .) يستمد كل الأشياء من العمل الفلاحى ، ولا يطلب أى شئ من أى أحد : يبيع قليلا ويشترى أقل مما يبيع (. . .) هكذا كان للملكية وجود واقعى ، لأن المالك كان لا يعتمد إلا على نفسه ، فى عيشه اليومى (. . .) فالمالك هو مبدأ الملكية وغايتها ، لأنه كان يجسم الإنتاج والتداول والاستهلاك ، كان يحيا فى ذاته ، ومن أجل ذاته » .

وتعاقبت ، بعد الملكية القديمة ، الملكية الإقطاعية التى دامت حتى الثورة الفرنسية ١٧٨٩ . هنا أيضاً الأسرة عالم مغلق بدون اتصالات خارجية : « كل فى بيته ، كل لذاته ، فلم يكن المرء يحتاج لأحد » .

الملكية واقع ملموس ، والإنسان لا يكتمل إلا بالملكية . « إن استقلال الثروات كان يشكل ضماناً للشعب »[١] .

وأخيراً ، تحولت الملكية إلى وثيقة اسمية ولم تعد تستمد قيمتها من العمل الشخصى ، بل على العكس من مجرد اندماجها فى ميدان التداول العام : « عندما يكون التداول منتظماً ومكتملا ، فإن الملكية ، بصفتها امتيازاً ، تصبح فى صالح المالك . وإذا ما توقف التداول فقد الامتياز مفعوله وبات المالك ، فى تلك اللحظة بالذات ، فقيراً كالبروليتاريا »[٢].

* * *

لقد توفرت للعالم ، بتوسعه فى الزمان والمكان ، إمكانيات ضخمة من حيث الإنتاج والثروات الجديدة . هكذا تتغير أبعاد الملكية ، من جوانب كثيرة ، بل حتى طبيعتها . هذا واقع يلاحظه المؤرخون وعلماء الاقتصاد . أما دور الفيلسوف فلا يمكن أن ينحصر فى المشاهدة ، إن الفيلسوف مدفوع لأن يهتم بالبحث عن الوسائل الأكثر فعالية ونجوعاً ، كى يستفيد من التقدم المادى مجموع النوع

(١) Proudhon, *Solution du problème social, banque et échange*, in oeuvres complètes, Editions Lacroix, T. VI, p. 149.

(٢) المصدر السابق .

البشرى ، ويستعين كل واحد منا على تحقيق التفتح الكلى لشخصيته ، داخل مجتمع إنسانى حقاً ، حيث تنتصر العدالة . تهدف الفلسفة الحقيقية إلى تحرير المجتمعات وإقامة العدالة الفعلية الشاملة لجميع الأشخاص، نعنى فرض « احترام الكرامة الإنسانية احتراماً عفويّاً مضموناً بصورة متبادلة ، مهما يكن الخطر الذى نتعرض له فى الدفاع عنها »[1] .

* * *

كل القوانين الوضعية تضمن حقوقاً مكتسبة وتدافع عن مصالح معينة . وبقدر ما يتسع المدى المشخص لحق مكتسب ، بقدر ما يصبح هذا الحق ذا صبغة أخلاقية ويسهم فى التحرر . وعلى النقيض من ذلك ، بقدر ما تخضع المصالح الضرورية لشخص وتعوق التضامن بين البشر ، بقدر ما تعاكس الأخلاق (لأنها تعاكس مبدأ العدالة) وتنافى الفلسفة (لأنها تحرم الشخص من الانبثاق والتحرر) . إن المصالح ترتبط بالعلاقات المجتمعية ، وبالقوى المنتجة ، وبالطبيعة الإنسانية . فهى لاتنعكس فى وعينا، بكيفية أو بأخرى ، إلا بعد أن تنشأ وتتكون. فمن البديهى أننا لا ندافع عن أية مصلحة إلا بعد أن يكون قد اتصل وجودها بوعينا .

لكن ، يجدر بنا أن نحدد أن المصالح التى يدافع عنها القانون ليست وليدة الوعى الإنسانى . إن مستوى الوعى المجتمعى هو الذى يحدد محتوى القانون ويحدد الشكل الذى يجب أن يتخذه انعكاس أية مصلحة فى وعينا، وباختلاف العصور ، تختلف أشكال ذلك الانعكاس . فالقانون ليس من القوى الفيزيائية ، أو « الطبيعية » ، نعنى أنه ليس شيئاً يوجد مستقلا عن فعاليات الإنسان . بل على العكس ، إن القانون نظام يصدر عن الناس ولصالحهم . فلا يهم مطلقاً أن يكون الإنسان ، عندما يقوم بأى نشاط ، خاضعاً لقانون السببية أو أن يعمل اعتباطيّاً . فبطريقة أو بأخرى ، سواء بالنسبة لقانون السببية أو بالنسبة للحرية ، القانون لايتكون خارجاً عن فعالية الإنسان ، ولكن بفضلها ، وبواسطتها ، يتكون[2] .

* * *

(١) Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*, Paris, 1923.

(٢) انظر N. Korkonnov, *Conférences sur la théorie générale du droit*, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 279.

إذا تولد عن الشغل (أو عن كل فعالية ، بصفة عامة) مقدار متساو من الحزن والفرح ، فهذا لايمنع العمل من أن يكون تأكيداً أصيلا لكينونتنا البشرية : العمل يثبت أن وجودنا إرادة مستقلة ، وقدرة على الحركة والتغير . وبفضل هذه الإرادة وتلك القدرة ، نفرض وجودنا على الطبيعة وفى الطبيعة ، إذ نعطيها دلالة ونجعل منا مجتمعاً متضامناً يرمى إلى التعالى . فالعمل فى مفهومه هذا ، أى بوصفه أداة فعالة للتحرير ، غالباً ما كان مجهولا من لدن القدماء ، كما يشهد بذلك ما يحمله « سقراط » عن احتقار للأعمال اليدوية والتقنية ، طبقاً لما رواه عنه تلميذه « أفلاطون » : « كيفما كانت الخدمات التى يمكن أن يؤديها مهندس ما ، فإنك تحتقره ، ولن ترضى ، أبداً ، أن يتزوج ابنك بابنته »[١] . أما « أرسطو » فقد ارتأى أنه لامكان فى المدينة الفاضلة النموذجية للصناع والحرفيين[٢] .

---

(١) Platon, *Gorgias,* 512 b. ch. 1*er*; *les lois,* VII, 846; *République,* VI, 495 E, VII, 522 B, IX, 590 C; *Théetete,* 1756, 176 d.

(٢) كتاب السياسة ، ١٧ ، ٣ .

الفصل الثانى

الملكية والمزاحمة

لقد أشرنا إلى بعض المذاهب التى حالت العلاقة بين الملكية والحريات ، كما لاحظنا هنا ، أن الفلسفة البرغسونية لم تترك مجالا لمشكلة التملك ، لأن الحريات فيها ، بالأساس ؛ فردية ، ومباشرة ، ومجردة. ونود الآن تحليل هذه النظرية .

* * *

إن وساطة العمل ، والملكية بصفة عامة ، تخالف مفهوم الحرية الداخلية ، أو « مطابقة الذات مع الذات » التى خصص لها « برغسون » كتابه (رسالة فى معطيات الوجدان المباشرة) .

وقد كان من المتوقع أن نرى (المنبعان) ، بصفته كتاباً يعالج مشكلتى الأخلاق والدين ، أى مؤسستين مجتمعتين ، يدرس مشكل الملكية . بيد أنه لم يفعل .

ألا يعد هذا ثغرة كبرى فى البرغسونية ؟

لكن ، بالرغم من أن مشكلة التملك لم توضع فى (المنبعان) ، بطريقة منظومية ، فإنها قد أثيرت ، بصفة غير مباشرة ، فى أكثر من صفحة من صفحات الفصل الأخير . فبعد أن جعل « برغسون » من « الأخلاق المفتوحة » أخلاقاً تشمل مجموع الإنسانية ، اضطر إلى أن يتعرض إلى مشكلتى الحرب والسلم ، لأنهما تقلقان ، أكثر من أى مشكل آخر ، المجتمعات المعاصرة : علينا أن نجد وسائل تخولنا أن نجعل المصالح الخاصة تخضع للمصالح العامة ، لمصالح النوع البشرى . توضع إذن « الأخلاق المفتوحة » فى سياق تاريخى وتعض على الأحداث المعاصرة . فمن هذا الجانب نعود إلى مشكل الملكية ومعارضة مصالح الأفراد لمصالح الشعوب .

* * *

من الجائز أن فكرة « الأخلاق المفتوحة » اختمرت فى فكر « برغسون » عندما تكونت « جمعية الأمم » بـ « (جنيف) ، كما يجوز اعتبارها مستوحاة من أمنية طالما خالجت فكر (أوغست كومت A. Comte » الذى ود أن يؤسس « دين

الإنسانية » ، ديناً يوحد معتقدات الشعوب . وعندما تحدث مؤلف (منبعا الأخلاق والدين) عن « جمعية الأمم » ، قال إنها مؤسسة فى صالح السلم ، وإن الذين أسسوها قاموا بعمل جليل ، فهم بحق « المحسنون إلى الإنسانية »[١]. وفى عام ١٩٣٢ تنبأ (برغسون) بعمل سيقع بعد سبع سنوات ، تنبؤاً دقيقاً ، فندد فى قلق وحسرة بالأزمة العالمية المتوقع حدوثها من جراء الأسلحة الرهيبة المدمرة : «إذا استمر العلم فى سيره الحالى ، فإننا نقترب جداً من اليوم الذى يصبح فيه البلد يملك سراً مدخراً ، الوسيلة لسحق خصومه سحقاً تاما . فلن يبقى أبداً أثر لمغلوب على وجه البسيطة»[٢] هكذا قبيل حرب ١٩٣٩ — ١٩٤٥ ، شعر «برغسون» شعوراً قلقاً بخطر الحرب ، وهكذا قد كان يحيا إذ ذاك سنواته الأخيرة. نلمس ، بانفعال كبير ، ذاك القلق وتلك الحسرة ، فى محاضرة ألقاها من راديو باريس ، تحت عنوان «كليات عن الفلسفة الفرنسية » نقتطف منها هاته الجمل : « بوسعنا أن نستعيد ذكرى ما نحن ، ويجب أن نفعل ذلك فى وقت تتعرض ثقتنا بأنفسنا للوهن والضعف . إننا نجتاز ، مع العالم أجمع ، أزمة خطيرة . يلزمنا أن نقوم ببذل مجهود كبير ، ويجب أن نقوم ، به ، كيفما كان الحال ... »[٣] ؛ لقد تقدم لـ « برغسون » فى بداية الحرب العالمية الأولى (١٩١٤) ، أن صاح ، كذلك ، صيحة مفجعة للاستغاثة من الخطر المحدق بالإنسانية ، وكانت صيحته عنيفة وحزينة مؤثرة[٤] .

* * *

لن يتحقق تحرر الإنسان إلا فى جو من الثقة بالإنسان ، وفى الأمل بالمستقبل. لقد سبق « كانط » أن كانت له نفس الاهتمامات ، ففكر فى إقامة نظام دولى ، وهذا كثير الشبه بجمعية الأمم التى تحدث عنها « برغسون ». الواقع أن لـ« كانط » ، بالإضافة إلى فلسفته النظرية وفلسفته العملية ، فلسفة للتاريخ . ولفلسفة التاريخ هذه مسلمات ، كما للعقل الأخلاقى مسلمات . يؤكد «كانط » أنه من الضرورى أن

(١) ص . ٣٠ .

(٢) المنبعان ، صفحة ٣٠٥ .

(٣) نشر راديو باريس هذه المحاضرة فى مجموعة تحت عنوان :

Entretiens philosophiques, Paris, Imprimerie du Mont - Cenis.

(٤) انظر : محاضر أكاديمية العلوم الأخلاقية والمجتمعية الفرنسية ، ج ٧١ ، ص ١٣٢ ، سنة ١٩١٤ .

تتكون فكرة عن شكل سام للمعشر البشرى ، يعنى لبيئة تنضوى تحتها جميع الأمم متآخية . إن وجود هذه البيئة شرط ضرورى لسلام عالمى دائم . وهذا المعشر البشرى العالمى ضرورة ملحة عملية ، بدونها يفقد التاريخ اتجاهه ومعناه .

* * *

إن اتجاه « برغسون » كاتجاه « كانط » ، كلاهما نبيل وهام .

فماذا يقترحه « برغسون » لتحقيق مطلبه ؟

١ – القضاء على الحرب :

لنتفحص تطور تفكيره كى تتضح لنا الاتجاهات التى ينبغى اتباعها حتى نصل إلى هذا الهدف . يقول فى (المنبعان) : علينا أن نعمل على إزالة أسباب الحرب ، وهذه مهمة يجب أن تتكفل بها منظمة عالمية ؛ إنها واجب تفرضه الأخلاق على كل بيئة متفتحة . وللقضاء على أسباب الحرب؛ من الضرورى أن نعرف بالتدقيق هذه الأسباب . أخطرها (فى نظر برغسون) هو التزايد المفرط لعدد سكان الأرض . إذن ، يجب أن نحكم التناسل بتحديده تحديداً معقولا : « إن الاستسلام لغريزة التناسل لأكثر خطراً منه فى أى ميدان آخر . لقد فهمت ذلك الميثولوجيا القديمة جيداً لأنها كانت تقرن إلهة الحب بإله الحرب : فكلما تركت « فينوس » حرة تبعها « مارس »[1] » .

هذه فكرة ، رغم أنها منبثقة عن نبل وحسن نية ، تثير بعض الانتقادات ، لتأثرها ، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة ، بنظرية مالتوس Malthus .

لقد أثبت « مالتوس » سنة ١٨٠٢ ، أن الحيوانات ، فى إقليم ما ، تتكاثر حسب متوالية هندسية ، فى حين أن النباتات التى تستخدم فى تغذيتها تزداد طبقاً لمتوالية حسابية . فسيأتى يوم يختل فيه الاتزان بين التزايد المفرط فى السكان ، من جهة ، وبين كمية التغذية اللازمة ، من جهة أخرى . عن هذا الوضع الحتمى سينتج صراع الحيوانات من أجل الحياة .

وقد شيد « داروين » نظريته حول الانتقاء الطبيعى على أساس فكرة (مالتوس) : إن المزاحمة الحيوية تضمن البقاء لمن هم أكثر كفاءة (كفاءة جسمية على الخصوص) فهذا المذهب يبرر ، بكيفية غير مباشرة ، وجود الحرب بين الشعوب : الطبيعة لا تريد

---

(١) انظر : المنبعان ، صفحة ٣٠٩ .

إلا مجتمعات صغيرة ، ولكنها « رغم ذلك فتحت الباب أمام نمو وتوسع تلك المجتمعات ، لأنها أرادت أيضاً الحرب ، أو على الأقل هيأت للإنسان شروطاً حياتية تجعل الحرب أمراً لا مفر منه »[١] .

ونجد نغمة مشابهة ، في صفحات أخرى من (المنبعان) ، يؤكد فيها « برغسون » نوعاً من حتمية الحرب : « إن منشأ الحرب هو الملكية الفردية والجماعية ، وبما أن الإنسانية مجبولة مسبقاً على الملكية ، من حيث بنيتها ، فالحرب أمر طبيعي » .

يبدو أن « برغسون » يؤيد النظرية المالتوسية — الداروينية ، مع أنه ظهر خطؤها ظهوراً جليا إلى الحد الذي لم يعد أحد يؤيدها في أيامنا هذه . أثبت علم الاقتصاد السياسي ، من جهته ، معتمداً على الإحصائيات ، أن النظام الحالي كثيراً ما يعاني أزمة اختناق تحت وطأة تضخم الإنتاج ، أو بسبب قلة الاستهلاك الناتجة عن توزيع غير عادل للثروات ، وعن نقص ذريع في القوة الشرائية ، أكثر مما يعاني من زيادة مفرطة في عدد السكان . لقد تتلف كميات ضخمة من الإنتاج الزراعي للمحافظة على استقرار الأثمان[٢] .

نجد ، في الصفحة ٣٢٦ من (المنبعان) ، أن « برغسون » يعترف بوجود أزمات تنتج عن تضخم الإنتاج ، وأنها تشمل المنتوجات الزراعية . بيد أنه ، ويا للأسف ، لم يستخلص من ذلك النتائج اللازمة ، مع أنه مفكر يهتم بالأخلاق ، لأن فلسفته ، كما يقول « البير تيبودى A. Thibaudet » : « ليس لها طابع عملي ، ولم تصل إلى أي نتيجة أخلاقية . يهتم برجسون بالسيكولوجيا والميتافيزيقا ، ولا يزال اهتمامه موجهاً ، على الخصوص ، بالإصلاح النظري الميتافيزيقي »[٣] .

صرح « برودون Proudhon » في سنة ١٨٤٦ ، بعد أن حلل العلاقة بين البطالة وقلة الاستهلاك ، أن سبب الأزمة هو « فائض الإنتاج ، الذي يدل على

---

(١) المنبعان ، صفحة ٢٩٣ .

(٢) فحتى أيامنا هذه ، مازال أكثر من مليارين ونصف من البشر يعيشون على تغذية أقل مما تستلزمه الحياة ، بينما تؤكد التقارير الرسمية أن بعض الدول تعاني اختلالا في نظامها الاقتصادي والسياسي من جراء تضخم الإنتاج الفلاحي . انظر دراستنا — .

L'ère de la detraumatisation, (le cenacle libanais, Beyrouth 1965)

(٣) إن حكم (تيبودى) على (برغسون) بالرغم من أنه كان في عام ١٩٢٣ ، ينطبق على كتاب (المنبعان) الذي صدر في عام ١٩٣٢ (*Thibaudet, Le bergsonisme,* p. 27) .

نقصان فى ترويج البضائع ، أو شقاء الشعب » . خلافاً لما يراه « برغسون » إن الطبيعة لا تهيئ للإنسان شروط الحياة التى تجعل الحرب أمراً لامفر منه ، بل على العكس ، إن الكائنات البشرية هى التى ترفض كل تقسيم عادل ومعقول لثروات الطبيعة ومنتجات العمل . الجميع يعمل على تباعد بعض عن بعض مع الاحتقار والطمع ، دون انقطاع : إنهم ، بصراعهم وتسابقهم على الأسواق يحققون ، عملياً ، فكرة « هوبز » التى لخصها فى عبارته الشهيرة : « الإنسان ذئب بالنسبة للإنسان » .

الطبيعة البشرية لا تجعل من الحرب ضرورة، ولكن البنية المجتمعية فى نظام المزاحمة الحرة ، هى التى تؤدى إلى الحرب (والمزاحمة الاقتصادية هى المرحلة الأولى : إنها الحرب الباردة) . وهذه الحرب تنعكس على النفس البشرية وتنتزع منها ما يؤنسنها .

عندما تبحث الكائنات البشرية عن وسائل إشباع الحياة ، تصنع تاريخها بنفسها وتغير طبيعتها الخاصة . إن السوسيولوجيا والتاريخ يشرحان كيف أن مختلف الوسائل لإرضاء الحاجيات تؤثر على العلاقات المجتمعية ، وحتى على مختلف نشاطاتنا المعنوية . قد تبرر استرقاقية العصور القديمة (تأريخياً) بالنسبة لمن مارسوها، لأنها كانت القاعدة التى تنبنى عليها كل الأجهزة المجتمعية[1] . فلا غرابة إذن إذا وجدت الحرب مبررات وكانت الوسيلة الوحيدة لكى تتزود الشعوب بالرقيق وهو ضرورة اقتصادية حيوية .

بيد أن الأخلاق والفلسفة، منذ عهد بعيد إلى أيامنا هذه ، ما فتئتا تظهران قيمة الشخص وتفسران الفعاليات البشرية ، فلم يعد العمل يعتبر نظاماً خسيساً، بل على العكس ، فبفضل الشغل أخذت فكرة « شخص » تبرز وتتبلور وتفرض نفسها كقوة تبدل باستمرار ، فظاظة الطبيعة ومقاومتها للبشر ، إلى عالم من القيم ينمو ويتأنس دون انقطاع . وأتاح العلم ، من جهته ، للمجتمعات أن تتطور وتجعل التحرر المادى ممكنا ، وذلك منذ أن أعقبت الأنظمة الاسترقاقية والإقطاعية ، أنظمة تقوم

---

(١) انظر : أرسطو ، السياسة : الكتاب الأول ، الفصل الثانى .

على انتشار الآلة ، فحقق العلم بهذا أحلام « أرسطو » التى أشرنا إليها فى أوائل الفصل .

يستنتج مما سبق ، أنه ليس هناك ما يبرر ، مطلقاً ، الحرب فى عصرنا الراهن ، لا من حيث الأخلاق ولا من حيث وجهة نظر العلم . ولكن ، يمكن أن نتساءل :

كيف نفسر النزاع المسلح بين الشعوب ، رغم التقدم الذى حقق فى جميع الميادين ؟

هل يجوز لنا أن نقول : إن الحرب أمر مقدر لا مرد له ؟

* * *

يرى « برغسون» أن منشأ الملكية هو الحرب ، وهذا رأى من الصعب علينا إنكاره كليا . ففى الواقع نلاحظ أن الملكية الفردية ، لكى تحمى نفسها ولكى تنمو ، تحرض على المزاحمة الاقتصادية ، أى على « النزاع الحر » بين المصالح ، فيزيح القوى الضعيف . فإذا ما ظهرت المزاحمة المفرطة كـ « حرية » فذلك لا يقع إلا بقدر ما نستطيع أن نتعامى عن الصراعات الصامتة الخداعة : الحرب الاقتصادية . أيمكن أن نعيش فى سلم والحال أننا منضوون فى اشتباكات جهنمية ، حيث تسود معايير المنفعة وحدها كهدف موجه لسلوك الإنسانية ؟

نعم حرب المصالح حرب مقنعة لا تعرف هوادة ، وتمر بعدة مراحل : من الصراع البارد الخداع ، إلى الصراع الحار حيث لا يتورع عن أى إجرام ، ولربما أثار ذلك حروباً عالمية . حقا ، غالباً ما تقع اصطدامات ، حتى بين الأقارب فى الأسرة الواحدة من جراء المزاحمة الاقتصادية ، وهذه الصراعات ، فى بعض المستويات ، تتحول إلى صراعات قوية .

كل ذلك شئ حقيقى اليوم ، كما كان حقيقياً فى الماضى . فـ « إلياذة » (هوميروس) تمثل فصلا من المشكلة الدائمة ، مشكلة المضايق والطرق الرئيسية للمبادلات الاقتصادية[1] . إنها انعكاسات للصراعات الداخلية ، فى القرن السابع

---

(١) Emile Mireau, *Les poèmes homériques et l'histoire grecque*, Albin Michel, Paris, et *La vie quotidienne au temps d'Homère*, Paris, Hachette.

قبل الميلاد ، بين المدن الإغريقية التى كانت تتزاحم من أجل احتلال القواعد العسكرية ، والأسواق الاقتصادية ، فى آسيا الصغرى ، والسيطرة على ممرات (البسفور) . تظهر (الإلياذة) العواصم الإفريقية الصغيرة وقد أصبحت أمبريالية ، تحت تأثير المزاحمة الاقتصادية ، حتى اضطرت لأن تندفع فى سياسة توسعية فى « ما وراء البحار » : فالإله (زيوس) قد قرر حرب (طروادة) للتخفيف عن الأرض مما يثقلها من السكان. من الممكن أن نقول نفس الشئ عن (الأوديسا) إنها تاريخ حملة للسيطرة على القصدير . هذا ما يفسر غزو الطرق البحرية والممرات والموانئ التى تصل إلى المناجم ، فى (إيطاليا) من جهة ، ومن جهة ثانية فى (القوقاز) حيث توجد المعادن الضرورية لصناعة الأسلحة . لقد اعتمد (هوميروس) على هذا الأساس الواقعى المتصل مباشرة بالحياة الاقتصادية عند الإغريق ، ليطلق خياله ينمق نصوصاً شعرية وأسطورية .

* * *

من الجائز أن نتفق ، مع « برغسون » ، على أن الملكية الخاصة قد تؤدى إلى الحرب ، على شرط أن نميز بين الملكية الخاصة التى تزكيها أخلاق المنافسة السليمة والتضامن ، وبين الملكية التى لاتعترف إلا بقانون المزاحمة . إن التملك لاينمى الكائن البشرى ويغنيه إلا بقدر ما يدخل عليه من ثروات مشخصنة تجعل منا كائنات متآخية فى نطاق الحرية [١] .

لنا تحفظ آخر على رأى برجسون : من الصعوبة بمكان أن نضع الملكية الفردية والملكية الجماعية على صعيد واحد ، كما فى (المنبعان) . إن الحروب « الحتمية» و «الطبيعية» التى يتحدث برغسون عنها توجد فى الواقع ، ولكن لاتفهم إلا فى ترابط مع مصالح متعارضة ، داخل بيئة تسود فيها الأنانية ، فتتفكك الأخلاق . فكما قال (سان سيمون) : « لم يعد الإنسان ينفعل وجدانياً إذا خوطب قلبه ، بل ينفعل كلما رأى أن ثروته فى خطر » [٢] . وعلى العكس من ذلك ، بانقراض حرب المصالح المتعارضة يصير كل الناس شركاء ، ولن تعود مزاحمة ولا معاداة . أظن أن « الزكاة » ، فى الإسلام ، قد شرعت لهذه الغاية : تأكيداً وتأييداً للمشاركة والمنافسة لا للمزاحمة.

---

(١) انظر كتابنا : دراسات فى الشخصانية الواقعية ، الجزء الثالث ، الفصل الثالث .

(٢) المصدر السابق .

* * *

نجد فى (المنبعان) نقطة أخرى تستوجب المناقشة .

عندما أثبت (برغسون) أنه مقدر على الإنسانية ، بمقتضى طبيعتها ، أن تمتلك ، استنتج أن « الحرب أمر طبيعى » ما دام التملك منبعاً للحروب . لانرى على أى مبدأ يعتمد ليقرر وجود هذه الحتمية القدرية التى تسير عليها الطبيعة الإنسانية . فعلى العكس ، إن إرضاء حاجياتنا هو الذى يمكنه أن يتصف بالأولية والضرورة ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. فليس من قبيل المستحيل أن تكون لنا أنماط خارجة، فى آن واحد ، عن نظام الاقتصاد الموجه وعن نظام الاقتصاد الحر ، يتوافر فيها إرضاء حاجاتنا، وتصان فيها كرامة الإنسان. من الممكن أن يقوم نظام ثالث لايرفض الملكية الخاصة ، ومع ذلك يتجاوز مبدأ المزاحمة أو يرفضه . هذا النظام لن يقضى على كل المبادرات الفردية ، ولن يمنع من التوفير لصالح اقتصاديات الأسرة، بل يفتح المجال لأجهزة اقتصادية تعيد إلى المجتمع الثروات التى تستغلها الأقلية على حساب جهود الأغلبية ، ولن يتحقق ذلك إلا فى نظام لا يحصر مطامح الفلسفة الاقتصادية فى مجرد إحصائيات، كما يفعل بعضهم اليوم . إن الإحصائيات ضرورية، ولكنها غير كافية ، حتى من جانب المنهج . إنهم يحملون الإحصائيات أكثر من الواقع ويقولونها أكثر مما تعنى : يدخلون عليها تعديلات ، ويعرضون عن العناصر غير المواتية لتأملاتهم فى المعطيات التى لاتقبل التعداد ، نظراً لاهتمامهم المفرط بالتنسيق الاختيارى والاختيار المنسق . علم الاقتصاد الحقيقى يجب ألا يسرف فى الخضوع للاتجاه العلمى الذى يرد كل شىء إلى الرياضيات والظاهرات الطبيعية ، حيث تستعمل الأرقام للتظاهر بالموضوعية، فتمسى وكأنها انعكاس باهت لخطاطات باردة، جامدة لواقع جاف . فى هذه الحالة ينحصر دور الاقتصاد فى تجميع الأرقام وكأنه مجرد آلة حاسبة . يستنجد دائماً علم الاقتصاد التقليدى بالبراهين المجردة وبالاستنتاجات، فلا نبنى الحقائق الاقتصادية إلا نظرياً وعلى فرضيات تتعلق بطبيعة بشرية مقتبسة من سيكولوجيا الاستبطان . أما بعض الاقتصاديين المعاصرين ، باعتمادهم على الإحصائيات فقط ، فإنهم يقيمون ، إلى جانب الاقتصاد التقليدى، اقتصاداً يعتمد على الرياضيات ، يعنى أنهم فى حالة ما إذا تجاوزوا، فى ميدانهم، مرحلة التقدير بالكلمات انتقلوا إلى التقرير بالأرقام . إن ذلك تغيير فى التصميم أو الشكل ،

وليس تغييراً فى البنية والتوتر ، إذ الحدس والاعتبارات الرومنطيقية والاستبطان تركيبات فرضية لاتقل فى ذلك عن الاستنتاجات الرياضية — المنطقية . فلكى يؤدى علم الاقتصاد السياسى المهمة الملقاة عليه ، يجب أن يعيد النظر فى أهدافه ومناهجه ، وأن يبذل جهده أيضاً ليصبح فلسفة علمية ، ويتشرب ، حتى أعماقه ، بنزعة إنسانية مفتحة واقعية .

هكذا إذا ما تأنسن علم الاقتصاد لن يعود تبريراً للوضع الراهن ، أو لفكرولوجيا نظام قيم خاصة بفترة من التاريخ ، ولكنه سيصبح علما حقيقيا . ولكى يكون علما موضوعياً همه أن يعكس ، بأمانة ، الواقع فى كل تغيراته وفى نسبيته ، عليه أن يخضع لصالح مجموع الإنسانية .

* * *

٢ — المزاحمة هى منبع الشر

بدا لنا أن تفكير (برغسون) مستوحى من نظرية (مالتوس) ، وإن كان تفكيراً يمتاز بدقة أكثر ، بالرغم عن كون أدلته ضعيفة بالنسبة للأدلة المالتوسية . يكتفى (برغسون) بأن يلاحظ أن عدد سكان العالم قد تضخم تضخماً مفرطاً ، وأن الحروب فى العصر الحاضر ، مرتبطة بالطابع الصناعى الذى تتسم به حضارتنا[١]؛ ثم يتساءل بشىء من التشاؤم : « ماذا نفعل ؟ أننساق مع الخوف ، أم نتعلق بالآمال ؟ فلطالما سمعنا أن التصنيع والآلية قد تحققان سعادة الجنس البشرى . أما الآن ، فمن الممكن أن ننسب إليهما كل ما نعانيه من شرور »[٢].

مثل هذا الاتهام الذى يوجهه (برجسون) للجهود الصناعية ، وبالتالى إلى قدرة العلم المساندة لها ، يلقى بنا فى حيرة مقلقة . أليس النمو الآلى هو الذى يجعلنا نسيطر ، أكثر فأكثر ، على الطبيعة ؟ إنه اتهام من شأنه أن يشككنا فى قيمة تقدم العلم الذى نعلق عليه كل الآمال فى التحرر الفعلى . فالجهد الصناعى لا محالة وسيلة من أنجع الوسائل للتخلص من نير الطبيعة والضرورة ، كلما أحسن استعماله : الآلة تقوم مقامنا فى الأشغال التى تتطلب جهداً كبيراً ، وتنمى قدرتنا الإنتاجية ،

---

(١) المنبعان ، ص ٣٠٧ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٣١٠ .

وتسهل المواصلات والالتقاء بين مختلف أنحاء العالم ، كما تساعد على توزيع عادل للثروات . و بمجرد ما تصبح الأجهزة الآلية رهن تصرف الجميع ، يمكنها أن تساعدنا على التحرر وتجعل من الأخلاق المتفتحة واقعاً حيًّا . ينبغي ألا ينحصر دور المشتغل بالأخلاق في صب اللعنات على التقدم التقني الذي يعتبر أساساً للتقدم في الميادين الأخرى . على الأخلاقيين أن يقوموا باستنكار الوسائل المستعملة لاستثمار خيرات هذا التقدم . فعوضاً من أن نبدي تخوفات من الحرب ومن الاعتقاد بأنها شيء مقدر حتماً ، وعوضاً من أن نعيش في جزع دائم ، معتقدين أن الحرب غريزة عميقة في الحضارة الحالية ، يجب علينا أن نبحث عن الوسائل التي تمكننا من اجتثاث هذا الشر .

* * *

حقا ، إن المزاحمة الاقتصادية جذر من الجذور المضرة التي أشرنا إليها من قبل : تدفع المزاحمة إلى العدوان ، لأن كل واحد منا يشعر وكأنه ملقى به في هذا العالم ، دون إعانة خارجة عن قواه الذاتية ، ومحتم عليه ، لكي يضمن نصيبه من هذه الحياة ، أن يكافح ضد الآخرين . لكن ، ألا يتحتم علينا ، أخلاقياً ومنطقيًّا ، أن نصارع مع الآخرين في سبيل تراث واحد ، ولتحقيق مصير مشترك ؟

يقول (جوليان هكسلي) : « من الأهمية بمكان أن نتذكر أن تاريخ الإنسانية هو ، في جزء كبير منه ، تاريخ الصراع بين الوحدات الجماعية . وعندما استطاعت أقلية من تلك المعاشر أن تنفلت من التسابق نحو المزاحمة ، وأن تخصص طاقتها وثرواتها في تنظيم المعشر وتحسين حياة أفراده ، عندئذ ، كما هي الحالة في (الدانمارك) انصبت الطاقات والثروات في مجرى التقدم الحقيقي »(١).

* * *

إذا كانت الحرب ، كما أوضحنا ، تتولد عن المزاحمة ، أليس من المستحسن أن نقيم ، بدلا من ذلك النظام نظاماً يمتاز بتضامن جماعي ، حيث تنعدم أسباب الصراعات والحروب بانعدام المزاحمة ؟

جواب الشخصانية ، طبعاً ، إيجابي دون أي تردد . ف (إمانويل مونييه)

---

(١) Julien Huxeley *Essai d'un biologiste*, p. 66 (tran. J. Costiers), Stok, Paris, 1946).

كرس حياته ، كمكافح شخصانى ، على حل هذا المشكل . لقد التزم بكامل العزم على : « أن يحرر الفكرة الحديثة للملكية من النفاق وسوء التفاهم اللذين أضفتهما الليبرالية والرأسمالية ، محاولا أن يبرز المفهوم المسيحى للملكية الإنسانية »[١]. وبالإضافة إلى توازن القوى والمصالح الذى يسعى إليه رجال الاقتصاد ، تبذل الشخصانية جهدها ، بالدرجة الأولى ، لإيجاد حل للمشاكل التى تطرحها ، حاليا أمام الوعى الإنسانى ، العلاقات الناجمة عن تلك القوى والمصالح . ومن جهة أخرى تحاول الشخصانية أن تقضى على مخلفات نظام المزاحمة الاقتصادية ، من اضطراب معنوى وعدم اتزان نفسانى . يخيل إلينا ، خلافا لما رآه معظم رجال الاقتصاد ، أن جانب المأساة ، فى مشكل الملكية أخلاقى بقدر ما هو اقتصادى ، بل قد يكون جانب الأخلاق فيه أكثر . لقد وجدت نظريات تشريعية واقتصادية للملكية ، ومازالت هذه النظريات تتزايد وتتضخم ، إلا أن الذى نفتقر إليه هو علم للتملك يعتمد على مبادئ أخلاقية جديدة .

تهتم بعض الديانات ، كما يهتم بعض الأخلاقيين ، بمشكل الملكية ، ولكنهم ، عندما يحاولون أن يتجاوزوا الميدان القانونى ، يقتربون من الزهد والصوفية . بدلا من أن يلتصقوا بالجانب الواقعى للمشكل . وهكذا يلتقون ، عن طريق عكسى ، بمواقف رجال الاقتصاد المتطرفين ، فيما يتعلق بالنتيجة المتوخاة .

* * *

إن الاضطراب لاينجم عن العندية ، عن الملكية بوصفها تملكاً ، أى مجرد حيازة أو تمتع بشىء ما ، بل ينجم عن المزاحمة التى تشمل مختلف أشكال التملك . فالكائن البشرى ، عندما يكتسب شيئاً ، يتسع أفقه ، وتمتد شخصيته فى عالم الأشياء ، على مدى العندية : هنا يلزم أن تتدخل فكرة عزيزة على المفكرين اليونان ، وهى : « الحد الأوسط » أو « الاعتدال »[٢] . يجب أن نعرف كيف نتملك الشىء دون أن نتركه يستعبدنا ، وأن ندمجه فى أفقنا بحيث يبقى بعيداً عن الجوانب الذاتية العميقة منا . فالشىء الممتلك ، كثيراً ما يعمل على تحطيم

---

(١) P. Corval, *Le Personnalisme de Mounier*, l'Homme nouveau, *no.* 31, Paris 1936.

(٢) يعطى العالم الفيثاغورى (أرخيتاس) للسياسة هذا التعريف الذى يبدو أنه يميز هذا الحد الأوسط فى جميع الميادين : « إن السياسة هى مراعاة النسب فى حل المشاكل » .

الحركة المشخصنة فى سيرها وعلى تقليص الشخص إلى مجرد إنسان — اقتصادى Homo œconomicus لاتحركه سوى مصالحه المباشرة .

فالشيء الممتلك يحاول تجزئة الشخص ، من جهة إلى عالم الأشياء الممتلكة أو القابلة للتملك ، ومن جهة أخرى إلى عالم النشاطات الفكرية والإنسانية بوجه عام ، مع تغليب كفة عالم الممتلكات . فكل شيء يظهر كعالم منغلق على ألغاز تغرى الكائن البشرى وتستحوذ عليه . على أن الألغاز لا توجد فى الأشياء إلا لأن كائناً بشرياً ماقدجعلها هناك. فالسياق المعكوس للتقييم الذى يجعل الأشياء فوق الشغل، ويخضع الإنسان لمصنوعاته، سيتوقف عند ما تنتقل المبادلات الاقتصادية من وضع المزاحمة العمياء والصراع الدائم إلى نظام تعاونى بين الأفراد وبين البيئات . إذاك سينتهى تأليه الأشياء المصنوعة ، ونعود إلى تقييم وتقديس الفكر الإنسانى الذى يصنع تلك الأشياء . وحينئذ ، عوضاً من أن يتخلى الشغل عن الفعاليات المشخصنة ، يصير وظيفة ومنبعاً للسرور ، فيخرجنا من الشعور المشيِّيء التعس ، ويرفعنا إلى مستوى الشعور المنسجم مع ذاته ومع العالم .

هكذا ستبقى الأشياء ، سواء منها ما كان ممتلكاً أو غير ممتلك ، ضمن مجموع الخيرات المشتركة المسخرة (والتى لم تسخر بعد) لإرضاء حاجيات الكائنات البشرية .

* * *

من الحاجيات الأكثر أهمية ، تلك التى تتجلى عن رغبتنا الملحة فى التملك . فالشيء الخاص الذى هو ملك « لى » يتخذ قيمة بقدر ما يمكنه — « نى » من قدرة بفضلها أصبح مالكاً للأشياء ، ومتحداً ، مع الآخرين ، ضد الأشياء ، للاستيلاء على أشياء أخرى . هذه السيطرة تؤنسن الطبيعة ، وبذلك تحررنى .

هناك حاجة أخرى ملحة ، قد توسع فى تحليلها (هيجل) ، وهى أن يعترف لى من طرف الغير [1] فبالنسبة لى ، إن الملكية تكتسب قيمتها بوصفها ملكاً لى ، وكون الآخرين يعترفون بذلك دون مشاركة منهم فى تملكى .

الواقع أن الاعتراف بى من لدن الآخرين يثبت ، فى نفس الوقت ، مساواتى

(٢) *La phénominologie de l'ésprit*, T. 1, p. 351.

بهم جميعاً ، وهذا بالطبع مخالف ، كل المخالفة ، لا قصائى وانفصالى عنهم .
إن هذه المساواة بين الأشخاص المعترف بها من الجميع لـ — لجميع لن توجد فى بيئة لا تبقى فيها الحرية ضئيلة وموقوفة على أقليات محظوظة .

* * *

إن (برجسون) اكتشف الشر ، إلا أنه لم يكشف النقاب عنه إلا جزئيا . قد اتضح له جيداً أن العندية المعاصرة مهددة بالحروب إلا أنه جعل الملكية هى العلة الأولى للحرب . فلماذا يعتبر الملكية سبباً للحرب ؟ فى هذا السؤال عقدة المشكل .

يجيب (برجسون) بأننا ، وإن لم نكن مهددين بالموت جوعاً نميل إلى اعتبار الحياة عديمة الفائدة : « إذا خلت من الرفاهية والتسلية والترف . ونعتبر الصناعة الوطنية مقصرة إذا كفلت لنا أسباب الحياة فحسب ، دون وسائل الغنى . كل أمة لاتتوفر على موانئ ضخمة ، ومستعمرات تشعر بنقصان فى قيمتها . . .»[1].
كل هذا صحيح ، ولكنه لايفسر لماذا « الموانئ» ، ولماذا « المستعمرات» . قد يجيب (برجسون) أن السبب هو حب الترف والكماليات الذى ينمو ، باستمرار ، فى مجتمعاتنا الصناعية[2].

ذكرنا من قبل أن العصور القديمة عرفت ، هى أيضاً ، الحرب من أجل الموانئ والمستعمرات ، مما يثبت أن الحرب ليست شيئاً يتميز به المجتمع الصناعى . فمسئولية تلك الظاهرة تقع بالأحرى على نظام المزاحمة . عندما تمسى السوق الداخلية مشبعة ببضاعة ما ، يجب تصدير الفائض . فالسيطرة على الموانئ تساعد على التعامل التجارى وتضعف من قوة المزاحين . أما المستعمرات فتزود المستعمرين بالمواد الأولية ، والأيدى العاملة بثمن بخس . هكذا يصبح سعر التكلفة منخفضاً بالنسبة لجميع المنتوجات ، فتؤتى المزاحمة ثمارها على حساب أولئك الذين لا يمتلكون موانئ ولا يستغلون مستعمرات . صرح (جول فيرى Jules Ferry) فى خطاب ألقاه ، فى ٢٨ يوليو عام ١٨٨٥ بمجلس النواب ، أن السياسة الاستعمارية

(١) المنعبان ، ص ٣٠٨ .
(٢) إن روح الاختراع قد فكرت كثيراً فى الكماليات : « الأمر يتعلق بالاهتمام بالرفاهية والترف الذى يبدو أنه أصبح شغل الإنسانية الشاغل » ، نفس المصدر ، ص ٣٢٥ — ٣٢٦ .

تقوم على ثلاثة أسس : اقتصادى ، وسياسى ، وإنسانى . « من الناحية الاقتصادية ، لماذا المستعمرات؟ لأن التغلب على الأزمة التى تمر بها الصناعة الأوربية يتطلب تأسيس مستعمرات لتصبح سوقا للتصدير [١] » .

* * *

اجعلوا ، حدا للمزاحمة ، على الصعيد القبلى أولا ، فالوطنى ثانيا ، ثم على الصعيد العالمى أخيراً ، تتوقف الأداة التى تبذر الصراعات والحروب ! هنا ، على ما يبدو يوجد ميدان خصب لرجل الأخلاق ، إذا ما أراد أن يركز أخلاقية التملك على عمل ينسجم مع أوضاع المجتمع المعاصر .

غالباً ما تعتبر المزاحمة من الأنظمة التى تمتاز ، أكثر من غيرها ، بالحرية . أليست شعاراتها هى : « الاقتصاد الحر » ، و « التبادل الحر » ، و « المشاريع الحرة » ، . . . ؟ لكل واحد « الحق » فى أن يستعمل ، كيف يشاء ، ما يملكه ، وأن يتصرف فيه إلى أبعد حد . فحسب التعريف الذى كان الرومانيون يعطونه للتملك : للمالك الحق فى أن يستعمل ، أو أن يبذر ، أو أن يدمر ما يملكه من أشياء وكائنات ، دون أية معارضة إطلاقاً .

قد يبدو ، لأول وهلة ، أن هناك حرية ما دام القانون يجيز للممتلك حق تبذير ثرواته .

لكن ، قبل أن يقوم المرء باستعمال أو تبذير الثروات ، يجب أن تكون له ثروات ، وفى هذا أول تحديد بالنسبة للأغلبية الساحقة من الناس . فنظام المزاحمة سيبقى غير إنسانى ما دام لا يسمح للجميع بتحقيق الحد الأدنى اللازم من الملكية الخاصة . يقول (برجسون) : إننا نلاحظ ، تمام الملاحظة « أن (الميكانيكا) وجهت عقاربها المحركة توجيهاً غير سوى ، فاندفعت فى طريق لا يوصل ، أخيراً إلا إلى رغد العيش المبالغ فيه ، وإلى الترف لفائدة أقلية من الناس ، عوضاً عن تحرير الجميع [٢] » .

إن المحرومين من الملكية مدفوعون ، دائماً ، إلى الصراع للتغلب على العوائق

---

(١) الجريدة الرسمية الفرنسية ، ص ١٠٦٢ .

(٢) المنبعان ، صفحة ٣٢٩ .

التى يصادفونها ، فى كل مكان، والتى ليست إلا حواجز يقيمها الملاكون . أكثر فأكثر ، لحماية ممتلكاتهم ، وللقضاء على كل مضايقة ممكنة . فإن كانت المزاحمة تبدو حرية بالنسبة للبعض ، فهى فى الواقع تعوق تحرر الأغلبية . وعوضاً عن أن يكون العمل امتداداً للعامل ، نرى أن العامل غريب عما يعمله ، وأن نتائج العمل تخص فرداً آخر ، ذاك الآخر الذى يملك وسائل الإنتاج .

ربما كان (هيجل) هو من أعطى أحسن وصف لهذا « الشعور الممزق » ولتمرد الشخص الذى يجد نفسه خاضعاً لسيطرة الأشياء والمال .

* * *

لقد بذل الماركسيون جهوداً كبيرة فى هذا السبيل ، بفكر أكثر موضوعية وواقعية من (هيجل). غير أنه، إذا كان الاتجاه الاقتصادى الكلاسيكى قد وقع فى هاوية من « الوثوقية» الضيقة العقيمة ، وإذا كان الاقتصاد السياسى الحديث يعانى ، منذ مدة أزمة خطيرة ، فإن وجهات نظر الماركسيين قد تجمدت ، هى أيضا ، بالرغم عن انطلاقاتها . من بين ما حققته الماركسية ، كما يلاحظ (مارشال[١]) : « أنها حثت خصومها على البحث ، وأحيت التاريخ ، ووضعت أسسا لتفسير دينامى عام» . ولكنها قد آلت اليوم إلى تجميدللفكر الإنسانى . يمكننا أن نقول إن الماركسيين ، فيما يخص نظريتهم فى الاقتصاد السياسى ، لم ينسوا ، منذ قرن ، شيئاً من اتجاهات متقدميهم ، ولم يضيفوا إليها شيئاً جديداً . هذا ما يميز أزمة الاقتصاد : التحجر والتجمد . فمن طبيعة أى علم(والاقتصاد لايستثنى من هذه القاعدة) أن يعيد النظر دائما فى مكوناته ، وأن يراجع مناهجه ويناقش نتائجه .

إن المفكرين (الذين تعثروا فى هذه النقطة من التفكير السياسى) قد وجدوا فى نظام المزاحمة الاقتصادية ازدهاراً للحرية الشخصية ، باعتباره معارضاً للاقتصاد الموجه الخاضع للدولة . ويحلو لهم ، كذلك ، أن يقابلوا بين نظام المزاحمة والنظام الاشتراكى الذى يتميز ، فى نظرهم ، بإلغاء الملكية . الواقع أن النظام الاشتراكى ، منذ جمهورية (أفلاطون) حتى حملات (برودون) على الملكية ومن (برودون) إلى

---

(١) André Marchal, *Un demi siècle de pensée économique*, R. philosophique, Nos. 10 - 12, Paris, 1954, p. 544.

اليوم ، قد تطور تطوراً كبيراً ، فليس هناك « اشتراكية » ، بل « اشتراكيات» [١].

* * *

الأشياء القابلة للامتلاك على نوعين : من جهة ، وسائل الإنتاج (المصانع والآلات) ، والثروات الطبيعية (كالفحم والبترول والمعادن ومساقط الماء . .) ، ومن جهة أخرى ، مواد الاستهلاك (تغذية ، ملابس ، مساكن ، . . .). إن المزاحمة تشمل جميع هذه الأشياء : نتصارع لامتلاك أكبر متسع من الأراضى الزراعية وأكبر عدد من الدور ، ونصارع لنجعل مبالغ دخلها أكثر ما يمكن . وكما أنه لاتحديد للملكية ، مطلقاً ، فالمزاحمة لاتقف عند أى حد ، مطلقاً . فبمستطاع فرد واحد ، أوجماعة ، أن يملكوا المعمل ، ووسائل نقل البضائع ، ومناجم الفحم الحجرى ، والمواد الغذائية ، والملابس .فالاشتراكية من (آدم سميت) و(برودون) ، وعلى الخصوص منذ (ماركس) و (إنجلز) تنزع إلى إعادة تقييم الشغل وتحديد الملكية الخاصة ، فى مواد الاستهلاك [٢] ، أما وسائل الإنتاج فتبقى ملكاً للدولة .

يرى الاشتراكيون أنه ، بهذه الطريقة ، يمكنهم أن يجدوا حلا لما سماه (هيجل) بمشكلة « الشعور البائس » لدى العامل المنفصل عما يصنعه . إن العمل يستعبد العامل ، فى حين أنه من اللازم أن يجد العامل نفسه فى عمله ، فتعكس الآثار صانعها ، وتحرره . لكن ، يؤكد (ماركس) و (إنجلز) بأنه لاداعى لإزالة الملكية الشخصية التى هى ثمرة قيمة الشخص وعمله ، «لأن التقدم الصناعى سيقضى عليها ، أو هو فى طريق القضاء عليها» [٣] .

من البديهى أن الملكية الفردية (فى شكلها العتيق)سائرة نحو الضعف ، ولربما نحو الاضمحلال . بيد أن هذا الوضع ، خلافاً لما قاله (ماركس) و(إنجلز) ، لاينجم عن « التقدم الصناعى » ، بل عن نظام المزاحمة . حقاً ، إن الصناعة

---

(١) كثير هم الذين يؤيدون تلك المعارضة المفتعلة . نجدها ، مثلا ، نقطة تركيز فى كتاب « الشيوعية والمسيحية » للأب (Ducatillon دوكاتيون Paris, Plon) . فغالباً ما يبدءون بتقليص الاشتراكيات وردها لصنف واحد ، الشيوعية.

(٢) يجب التأكيد بأن المقصود هو « التحديد » لا « الحذف » .

(٣) (ماركس) و (إنجلز) ، بيان الحزب الشيوعى ، ص ٢٢ (طبعة باريز ، ١٩٥٥) .

الكبرى الثقيلة أعطت حدة لشوكة المزاحمة ، وجعلتها أكثر ضغطاً وأكثر تنظيماً . لقد فتح التقدم الصناعى آفاقاً ، جد شاسعة ، أمام المزاحمة بتوجيهها أكثر فأكثر عمقاً .

ومن جهة أخرى ، تحاول الماركسية أن تبرز « البنية التحتية » (l'infra Structure) ولكنها ، على ما يظهر ، قد انخدعت بمظهر يتصل بـ « البنيات الفوقية » (les super — Structures) لأن المزاحمة هى ، فى نفس الوقت ، الجهاز المتحرك ومنبع الاختلال الذى يعوق الحركة المحررة للإنسان . ففى هذا النظام بالضبط ، يكون العمال غرباء عن أعمالهم لأنهم « مرغمون على أن يبيعوا أنفسهم كل يوم : إنهم بضاعة ، مادة تجارية كغيرها من الأشياء المعروضة للبيع أو الاستئجار ، فهم ، تبعاً لذلك ، يعانون كل تقلبات المزاحمة وكل تحولات السوق [1] » .

* * *

المزاحمة قديمة ، ولكنها لم تبلغ أبداً مثل هذا الانتشار الذى بلغته اليوم ، ولم تصبح قوة مخلة بالحياة العامة إلا منذ ظهور التصنيع الكبير . بدأ (آدم سميث) فى أواسط القرن الثامن عشر ، بدراسة العلاقة بين الثروة والعمل . فمن الواضح أن الأرض لاتعطى إلا لمن يحرثها ، وأن الصناعة والتجارة ترجع كلها ، فى الواقع ، إلى نفس المصدر : الشغل . إن الثروة ، هى الإنتاج .

وقد استوحى من نظرية (سميث) كل من (هيجل) و (برودون) . إذا كان الشغل هو مصدر الثروة ، ألا يجب عليه أن يضمن للعامل حريته الاقتصادية ؟

يجيب (برودون) : بشرط أن يجد العامل فى إنتاجه معاشه الحاضر ، ويضمن له هذا المعاش فى المستقبل مع استقلال وأمن للغد . ما دامت تلك المتطلبات الثلاثة لم تتحقق ، فإن العامل لن يتحرر بعمله . [2] لقد وفق ابن خلدون حينما عرف ، فى (المقدمة) ، العمل بأنه أولا معاش ، يعنى جهوداً بواسطتها يحصل المرء على

---

(١) نفس المصدر ، ص ١٦ .

(٢) Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété* ? ch. 3.

قوته ، وبعد ، فعند ما يضمن القوت ، تصير وظيفة الشغل عاملا مجتمعيًّا ، أى وسيلة لازدهار الاقتصاد الوطنى . فتحديد ابن خلدون لمعنى الشغل ، على هذا الشكل ، يمكننا من أن نعتبر أن العمل يحرر العمال ، ويسمح لهم ، فى مرحلة ثانية ، من تحرير المجتمع .

* * *

يؤدى رب المعمل أجراً محدوداً للمستخدمين ، مقابل عمل يؤدونه ، ثم يبيع ذلك العمل بثمن يفوق ثمن التكلفة . هكذا يحرم العمال من حقوقهم فى الاستفادة من الأرباح التى يحصل عليها رب العمل بفضل جهودهم . وهناك ، بالإضافة إلى هذا الربح ، ربح آخر لا يقل أهمية عن الأول : فائض — العمل الذى يتولد عنه فائض — القيمة ، وهو فائض لا ينتفع به سوى رب المعمل . لاحظ (برودون) ، عندما حلل مشكلة فائض — القيمة[1] : « إن قوة ألف إنسان يعملون ، لمدة عشرين يوما ، تعوض بما يعادل أجرة عامل واحد اشتغل خمس سنوات . فهل هذا وضع عادل ؟ نجيب مرة أخرى بلا . عندما تدفع أجرة ، فى مقابل الجهود الفردية ، فإنك لا تدفع مقابل القوة الجماعية. . . . »[2].

ولكى يحصل كل عامل على أجره كاملا ، لقاء عمله ، يجب أن تكون وسائل الإنتاج ملكاً مشتركاً للمجتمع ، بذلك يتسنى استخدام فائض — القيمة لصالح المجموع (وبطرق غير مباشرة ، لصالح كل عامل). بهذا لن تنتصب وسائل الإنتاج حاجزا فى طريق المنتجين ولن يحصل استلاب .

---

(١) نفس المصدر .

(٢) معنى هذا أن ألف شخص يشتغلون ١٠٠٠ × ٢٠ = ٢٠٠٠٠ يوم ، ومع ذلك لا يتقاضون إلا ما يعادل : ٣٦٥ × ٥ = ١٨٢٥ يوما . أما الفرق ، وهو ١٨١٧٥ يوماً ، يتقاضاه رب العمل ، دون مشاركة العمال فى هذا الربح .

الفصل الثالث

استلاب المتزاحمين

« إن الملكية الجماعية التى نخافها ، كما نخاف من وحش شرس ، بدأت تحيط بنا جميع أشكالها الأليفة . فهى تفزع كلما ذكر اسمها ، مع أننا قد أخذنا نستعمل الفوائد التى نحصل عليها بفضلها »[1].

* * *

ليست المزاحمة حرية فى المستوى الصناعى ، ولكنها استلاب متسلسل ، حتى بالنسبة لأولئك الذين يمارسونها ، وبها يعيشون ، ولها يحيون . فالملكية الخاصة تنقطع عن دورها ، كوسيلة تحرير ، ابتداء من اللحظة التى تتولد عنها المزاحمة .

لنأخذ ، مثلا ، التطور الفلاحى وعلاقته بانتشار الآلية ، فى الولايات المتحدة الأمريكية . نلاحظ علاقة متناقضة : منذ القرن التاسع عشر ، وعلى الخصوص فى بداية القرن العشرين ، أخذت الآلات تزداد كثرة وإتقاناً ، فحسنت ، بدون انقطاع ، محصول الأراضى ، وسهلت مهام العامل ، فى حين أن الأيادى العاملة تتقلص باستمرار ، فنجمت عن ذلك مشاكل مجتمعية خطيرة . فالمستثمر لايقدر أن يصارع مزاحمة المزارعين الكبار ، لذا يضطر إلى تعاطى الفلاحة المنوعة ، هذا إن لم يضطر إلى التخلى ، كليًّا ، عن مهمته الفلاحية . تلك هى المأساة التى نجدها فى قصة (شتاينبيك Steinbeck) المسماة بـ « عناقيد الغضب » Grapes of Wrath [2]

* * *

منذ البداية لم تركز الآلية على قواعد سليمة معنويًّا واقتصاديًّا . كان من اللازم عليها أن تواسى العاملين وأن تعمم الرخاء والازدهار ، ولكنها فضلت أن تنضوى فى ميدان المزاحمة ، بدون هوادة ، لفائدة الأقليات . هكذا ساد العبث : فبقدر ما تخفف الآلة من تعب العامل ، بقدر ما تختصر وتنقص العمل ، وهذا يعنى

---

(١) Anatol France, *Monsieur Bergeret à Paris.*

(٢) للتعمق فى هذا الموضوع ، يمكن الرجوع إلى كتاب ماكسيم شوهل (**P.M.Schuhl**) « الآلية والفلسفة » ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٤٧ ، باريس .

الاستغناء عن اليد العاملة وتشجيع البطالة ، وبالتالى نمو البؤس والشقاء لغالبية العمال . إن التوازن الاقتصادى (والتوازن المجتمعى ، عموماً) عوضاً عن أن يتمحور حول العمل ذاته ، يكتفى بأشياء هامشية تحل محل العمل ، أى بنسق من الاتفاقيات و بفعاليات مصطنعة تختلف من حيث أخلاقيتها ، ولا تنفك عن زرع الأزمات المزمنة التى ترافقها : اضطرابات حامية وتباغض عنيف بين معسكر رأس المال ومعسكر الشغل .

* * *

حرب بقناع وابتسام :

يبيع رب المصنع السلعة لتاجر بالجملة ويحقق ربحاً . ثم نفس السلعة يتم بيعها ، من جديد ، لتاجر بالتقسيط ، من طرف المشترى الأول ، مع تحقيق ربح آخر ، جزاء له على دور الوسيط بين المنتج والمشترى الثانى . وهذا الأخير ، يبيع البضاعة ، بعد الحصول على ربح لصالحه . إن رب المصنع يتضايق من وجود الوسطاء الذين يفصلونه عن المستهلك ويحققون الأرباح . فى ذلك عائق يقف فى وجه « الاقتصاد الحر» . لماذا ، إذن ، لا يزيل صاحب رأس المال هؤلاء الوسطاء الذين يسلبونه جزءا من الربح ؟

هكذا يتواجد أصحاب رأس المال مع الوسطاء فى جو صراع نفسانى مفعم ، إما بالحسد ، وإما بمجاملات مبطنة بالحيطة وسوء النية . ما هى حقيقة « الحرية» ، فى اقتصاد « حر » يقيد ويحاصر كثيراً من « المنبوذين » ، وكثيراً من المغلوبين فى معارك المزاحمة ؟ فى كل نظام اقتصادى ينبنى على المزاحمة ، معسكران : غالبون ، رغم شعورهم بالحرمان ، ومغلوبون يحيون الاستلاب عن وعى أو دون وعى .

يخول نظام المزاحمة أصحاب رؤوس الأموال امتلاك المصانع ، ومتاجر البيع ووسائل نقل السلع ، ووسائل الدعاية ، مما يقضى على كل وساطة . من هنا ينشأ الترآست Trust وهو شركة احتكارية تتوفر على رؤوس أموال ضخمة بفضلها تفرض سلطتها على السوق وتخضع لمصالحها الضعفاء من المزاحمين : إما أن ينضموا ، وإما أن ينسحبوا نهائياً من ميدان المزاحمة .[1] فى «الاقتصاد الحر» ، يجوز للرأسمالى القوى أن يبتلع ، بكامل « الحرية » ، الرأسمالى الضعيف . فلا حول لهذا الأخير

---

(١) ينقسم الـ (ترآست) إلى قسمين ، عمودى فى المعنى السابق ، وأفقى : حين تسيطر شركة كبرى ، مخصصة فى ناحية من الصناعة ، على جميع الإنتاج ، مع إزاحة الشركات الصغرى المزاحمة .

ولاحيلة إلا أن يقبل ، مضطراً ، أن يتخلى عن حريته المطلقة لشركاء يقدمون له رؤوس الأموال الضرورية لتأسيس الـ (ترآست) . إنه تقليص آخر لحريته يحتمه إبعاد الوسطاء . فالمزاحمة ، وإن اعتبرت النظام الاقتصادى الذى يضمن حرية الأفراد والجماعات (وحررتنا بالفعل ، أحياناً) فهى غالباً ما تسترقنا . إنها حرية مليئة بأنواع من الاستلاب والحرمان ، بالنسبة للمنتجين والمستهلكين ، وكذلك بالنسبة للعمال ، ولأصحاب رؤوس الأموال أنفسهم على مستويات مختلفة .

* * *

أما صاحب رأس المال ، فيوجد آخرون أمثاله يزاحمونه . وكلما توفروا على وسائل إنتاج أكثر اتقاناً ، وعلى مواد أولية أرخص ، تمكنوا من تخفيض ثمن البيع ، دون أن يقل ربحهم ، بذلك يوجهون ضربة ربما كانت قاتلة ، لسير أعمال مزاحميهم . تلك شريعة المزاحمة : يواجه الـ (ترآست) دائماً مزاحمين يصارعونه ويصارعهم ، كل منهم يعيش فى حالة توتر وحذر ، لأن خوف الوقوع فى المأزق يهدده باستمرار . فالثروة التى يجب أن تكون ،مبدئياً، وسيلة للتحرر الاقتصادى ، تصبح ، إلى حد ما ، غاية فى ـــ ذاتها . إننا نتجند ، بكل إمكانياتنا ، ونقاوم ، من أجل ثروتنا ، أكثر ما يمكن . بهذا يصير الإنسان « رجل الأعمال » قبل أن يكون عضواً فى معشر إنسانى . فعوضاً عن أن يعيش بأعماله وثروته ، نراه لايحيا إلا لـ « أعمالـــه » و « لـــ ثروتـــه » .

يهيمن اليوم نظام المزاحمة على ميدانين متمايزين ، تمايزاً واضحاً ، منهما يتكون عالم الشغل ، وهو عالم انقلب فيه ما سماه (هيجل) بـ « ديالكتيك السيد والعبد» إلى ديالكتيك صراعية فيها جميع المتصارعين مستعبدون : يشعر صاحب المعمل بأنه مستقل عن الأشياء التى توجد تحت تصرفه ، وأنه غير مضطر لأن يصنعها فيسلب فيها جوهره ، كما هو الشأن بالنسبة للبروليتارى . لكن ، عندما يعتبر تلك الأشياء « ملكا ـــ له » ، يدمجها فى ذاتيته ويصارع بلا هوادة ضد كل المزاحمات ، ليوسع مجال الأسواق ، وليحصل على كل ما ينمى الأرباح . هكذا يصير صاحب المعمل مضطراً إلى أن يأخذ بعين الاعتبار ارتباط وجوده بوجود العمال الذين يصنعون تلك الأشياء ، وبذوق واحتياجات المستهلكين ، وبمواقف مزاحميه التى

غالباً ما تكون ضد مصالحه . هذا الترابط المفروض على صاحب رأس المال يجعله يشعر أن ماهيته أصبحت لـ ـــ الغير ، وفى نفس الوقت ، يتقلص شعوره نحو الآخرين إلى حد أنه لا يعتبرهم إلا بقدر ما يدخلون فى علاقة مع الأشياء التى يملك ـــ ها . فلا يبقى أى معنى أو قيمة للآخر إلا بمقدار ما يكون صانعاً ، أو مستهلكاً ، أو مزاحماً . ومن ثمة تنقلب الذوات الواعية إلى مجرد كائنات خام فى خضم صراع التبادل .

هنا نضع أيدينا على مكمن الداء ، على أخطر داء فى نظام المزاحمة : يكاد الانسلاخ عن التشخصن أن يكون تاماً ، فيصبح المالك مملوكاً لممتلكاته . فى هذه الحالة ، لن يعود المالك يتمتع إلا بالنفوذ الذى تمنحه إياه الممتلكات « ويموت ظمآن فى صحراء من النعم والرخاء »[١]

* * *

لم يعد فى وسع أى قوة أن توقف الغرائز والمطامح التى تنمو حدتها بقدر ما تزداد المزاحمة عناداً وعنفاً ، وتزداد المشاريع تضخما . يروى (برغسون) أن (أرنست سيير Ernest Seillière) قد أظهر أن هاته المطامح تضفى على ذاتها رسالات مقدسة : « فالإمبريالية كثيراً ما تنقلب إلى صوفية »[٢] . بهذا الصدد ، يؤكد (برغسون) أننا إذا أعطينا لكلمة «صوفية » المعنى الذى اتخذته عند (أرنست سيير) والذى تحدد فى سلسلة من المؤلفات ، لن يبقى مجال للنزاع حول ذلك الترادف : « قد ساهم (سيير) فى تقدم فلسفة التاريخ بهذا الترادف الذى لاحظه وقام بربطه واستخلاص مسبباته . ولكن ، يمكن (أرنست سيير) أن يعارض بأن المفهوم الذى يعطيه للتصوف فى الإمبريالية ، كما يتصورها ، وكما يتصورها الإمبرياليون أنفسهم ، ليس إلا تزييفاً للصوفية الحق ، وتزييفاً للدين الدينامى الذى درسناه فى الفصل الأخير من كتابنا (منبعا الدين والأخلاق)[٣]» . يميز (برغسون) بين الصوفية فى الدين الدينامى ، والصوفية فى الإمبريالية . ولكنه ، فى نفس الوقت ، يعتبر كلا منهما حقيقة واقعية مكتفياً بالإشارة إلى صوفية الإمبريالية

(١) E. Mounier, *Le personnalisme*, p. 58.

(٢) المنبعان ، ص ٣٣١ .

(٣) نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة .

دون أن يخصص لها أية دراسة . الواقع أن للإمبريالية « صوفية » عميقة ، يعرف أصحابها حالات من النشوة والوجد ، وشطحات تستحق تحليلا ودراسة وافية . فإذا كانت للميكانيكا جذور صوفية [1] ، فإن الإمبريالية التى تنتج عنها ، ضمنيًّا ، يجب أن يكون لها هى أيضاً اندفاعات نحو الصوفية .

ألا تصير المشاريع الاقتصادية ، داخل نظام المزاحمة ، موضع حب ، ونوعاً من الوثنية؟ إن المشاريع تلهم الاختصاصيين وتزودهم بالاندفاع الدينامى وتتولد عن المزاحمة «صوفية اقتصادية» . فنكران الذات ، فى هذا النطاق ، غالباً ما يكون تاما : هجرة ، وأسفار متكررة مرهقة . . . إلى حد أن أصحاب المشاريع يخاطرون بشرفهم ، بل وبحياتهم .

* * *

احذفوا المزاحمة ، لتملأوا قلوب الأفرد اطمئناناً ، ولتعيدوا لهم الوعى بأن ذواتهم ذوات إنسانية !

* * *

يعيش الملايين من الأفراد تحت وطأة المزاحمة ، دون سكينة ، تسترقهم قوة تدفع بهم من خلف وتلقى بهم ، باستمرار ، نحو شواطئ جديدة من المغامرات ، أحياناً معادية للأخلاق ، بل غير إنسانية : يعمل كل واحد على احتلال مكان مزاحميه ، ويقاتل ، بلا شفقة ، من أجل المحافظة على مكانه الخاص ، وهو إذ يفعل ذلك يخاطر ، دون يقين فى النجاح لأن خصومه المزاحمين يغامرون ، مثل مغامراته وبنفس التفانى والقسوة .

هنا تجد تجربة القلق حقلا أكثر اتساعاً من أى حقل آخر . فنظام المزاحمة لايسمح بأية عاطفة نبيلة أن تتسرب إليه ، إذ ليس فيه مكان ، لا لمعايير « الأخلاق المنغلقة ، ولا لمعايير « نداء البطل » المنبعث عن « الأخلاق المتفتحة » [2] . لن تتفتح الأخلاق ، أبداً ، على حرية الإنسانية جمعاء إلا عندما ينتهى تصادمها مع أنظمة التملك القائمة على المزاحمة .

المزاحمة تؤدى ، حتماً إلى إبطال الحرية : ينساق المالك حتى يصير مملوكاً لممتلكاته ، وقد أصبحت موضوع صراع بل عبادة . فـ « الحلقة الجهنمية »

---

(١) « إن أصول الميكانيكا ربما كانت أنواعا من الصوفية أكثر مما نظن » (المنبعان) ، ص٣٣١

(٢) إشارة إلى التقسيم الذى أعطاه (برغسون) للأخلاق فى (المنبعان) .

التى يتحدث عنها علماء الاقتصاد المعاصرون لا تتصل فحسب بنظام اقتصادى ، بل تتصل كذلك بالحياة السيكولوجية . إن المزاحمة سحر شيطانى وجاذبية قاهرة . والرأسمالى الذى يعتريه ذلك السحر فيظن أنه أصبح متمكناً من الوضع ، سرعان ما تفاجئه المزاحمة برفض عات وقاس ، كما تفعل (بينيلوب) مع المتغزلين فيها من العشاق. يضاعف المزاحم جهوده ، ويصارع دون توقف ، لكن ، لسوء حظه ، يصادم بالفشل لأن (بينيلوب) لاتنتهى أبداً من نسج قماشها . . .

* * *

لعل الرسالة الهجائية التى كتبها (ماكسيم جوركى) عام ١٩١٠ ليبرز شخصية أحد الأغنياء المرموقين ، تعطينا أبلغ صورة عن هلع المتزاحمين .

سأل (جوركى) السيد المليونير :

— ماذا تفعل بمالك ؟

رفع الغنى كتفيه ، وأدار عينيه ، ثم أجاب :

— أكسب بمالى ، مالا آخر .

— ولماذا ؟

— لأزداد مالا آخر !

وفى نفس المعنى يتحدث (برودون) عن «مملكة الذهب» : إن الذهب « طلسم يجمد الحياة فى المجتمع ، ويعرقل حركة السير ، ويقتل الشغل والقروض . إنه يجعل كل الناس يتواجدون داخل نظام استرقاقى متبادل » [١] .

سئل (فورد Ford) ، يوماً ، لماذا ينمى مشاريعه الصناعية باسترسال ، فأجاب : « لأنى لا أستطيع أن أتوقف » . ذلك أن (فورد) واحد من أولئك الذين يصفهم (جوريس J. Jaurès) بـ « عبيد ثروتهم » كما أن آخرين « عبيد لفقرهم » .

* * *

إن ما سبق يلقى ضوءاً على الفكرة التى نبسطها هنا . فـ « السيد » (فى جدلية العبد والسيد، عند هيجل) يدمج فى ذاته الشىء المملوك ، ويتورط فى هذا الحال إلى أن يصبح مندمجاً ، هو ذاته فى الشىء الذى يمتلك ، ويجد نفسه مستعبداً

(١) Proudhon, *Organisation du crédit* (œuvres complètes, p. 113).

محروماً فى هذا الجهاز . المزاحمة دوامة نضع فيها أصبعاً ، فإذا بها تبتلع الجسد كله . من هنا الخوف والقلق : نصارع صراعاً مستمراً ، ولكن دون أمل واضح ، لأن « المال أمسى السيد بعد الله »[١] .

لا ريب أن الخطر يهدد بشدة ، اليوم أكثر من كل زمن مضى . فإذا لم تتحقق سعادة واقعية ، نعنى عادلة فى مفهومها وشمولها ، فإن أرقاء المشاريع الاقتصادية سيبقون خاضعين ، بل أحياناً راضين ، بوضعهم . إنه وضع صراع دائم بين ذئاب متعادية لايربط بينهم إلا تحالف بمقتضاه يفرضون على إخوانهم المحرومين ، فى نظام المزاحمة ، أن يبقوا خرفاناً وديعة . ينفعل رجال الأعمال ويرمون خصومهم بالديماغوجية ، كلما وضع هؤلاء أسس نظام المزاحمة موضع تساؤل ، أو اتهموه بالخضوع لقوانين الغاب . الواقع أنها أسس تضر المستغلين لنظام المزاحمة وتسترقهم ، بالرغم عنهم ، بقدر ما تستغل المحرومين ، أو من هم أقل حظاً[٢] .

* * *

النتيجة ؟

إنها ، حتماً ، تدين المزاحمة ، ألا تزرع المزاحمة سوء التفاهم بين الناس ، مما يعارض أنسنة العلاقات الاقتصادية ، ويحدث اضطرابات فى البيئة فينتج استلاب وصراعات التنافر والحقد ؟ البعض يستكبر لعندياته ، والآخرون يحتقرون نفوسهم باعتبار الحرمان عقاباً جائراً . « إن إدخال الضرر على الرعايا ، من وجوه متعددة ، غلط عظيم . (منها) مضايقة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك . فإن الرعايا متكافئون فى اليسار متقاربون . ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهى إلى غاية من موجودهم أو تقرب . وإذا رافقهم السلطان فى ذلك ، وماله أعظم كثيراً منهم ، فلايكاد أحد منهم يحصل على غرضه فى شىء من حاجاته ، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد »[٣] .

إن مآل النفوس الذليلة هو أن يشحنها ، بشدة ، روح التمرد ويوقظ فيها

---

(١) bh. Péguy, *Eve*, Paris, 1913 (Cahiers de la quinzaine, XV, 2).

(٢) « الله كبير ولكن النفط أكبر منه » (عنوان كتاب صدر بالفرنسية لكاتب هندى) .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق عبد الواحد وافى ، القاهرة » لجنة البيان العربى .

الميل الجامح إلى الانتقام . فالمزاحمة ، كما يقرر ابن خلدون ، فى فصل عنونه بـ« الظلم مؤذن بخراب العمران » تعرض بمن لهم الإمكانيات الهائلة لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم ، «ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاؤون ، ويبيعونها فى وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن . وهذه أشد من الأولى وأقرب إلى مفاد الرعية واختلال أحوالهم»[١] .

المزاحمة مأساة تذكرنا بحكاية يرويها (دوستويفسكى) : عرض على بدوى أن يقوم بدورة ، ركضاً ودون توقف ، حول حقل فلاحى كبير على أن يصبح مالكاً للحقل إذا ما انتهى من الطواف . شرع الفلاح يركض وهو يلهث . فجرى طول النهار ، مبهور الأنفاس ، وجرى كل الليل . وفى آخر مرحلة من هذا الطواف الطويل . وفى الفترة التى صار يتراءى للبدوى الهدف المنشود ، سقط ميتا .

فالقرآن ، على حق عندما حذر المؤمنين : « إنما أموالكم وأولادكم فتنة ! »[٢] وإن « الفتنة أشد من القتل»[٣] .

المزاحمة أم التعاون ؟

بناء على ما اتضح ، فى الفصول السابقة ، يبدو ، لأول وهلة ، أن المظهر الجلى لحرية « الاقتصاد الحر » هو نظام المزاحمة . ولقد حاول الفصلان السابقان من هذه الدراسة أن يظهرا أن العائق الأكيد الذى يعترى كل حرية فى الميدان المجتمعى هو المزاحمة عينها . أليست نظاماً يتفتح فيه ، أكثر من غيره من المجالات وبأوضح صورة ، التضخم المالى والفردانية ، فتقضى المصالح ، فى تعارضها ، على العنصر الحى المحرك للمتناقضات الديالكتيكية ، وتحول الديالكتيك إلى قوة هدامة ؟ فعوضاً من أن تحرض الجهود بعضها بعضاً ، فى منافسة نموية ، نراها تتفكك وكأنها ترمى إلى تحطيم الأشخاص .

كان على المزاحمة، مبدئيًّا ، أن تهيئ للمستهلك ميداناً شاسعاً للاختيار بين أنواع عديدة من السلع والأثمنة . لكن فى الواقع ، الأمر ليس كذلك : تساعد المزاحمة على تمركز الإنتاج بين أيدى أشخاص أو جماعة . وطبيعة نظام المزاحمة

---

(١) نفس المصدر . أنظر الفصل ٤٠ ، ط . ١٩٥٨ ، ج ٢ .
(٢) التغابن : ٦٤   (٣) البقرة : ١٩١ .

نفسه يقضى بتحديد عدد المزاحمين ، تحديداً متزايداً ، إلى درجة أن الكثيرين منهم يسقطون ضحية لإسهامهم فى نمو دينامية المزاحمة . اتركوا المزاحمة تتمتع بكامل الحرية تصلكم بنار الاحتكار! . . افتحوا النافذة للاحتكار ، يطردكم ، شر طرد ، من الباب الواسع . .

هنا نضع الأصبع على الجانب الماساتى للمجتمع المعاصر .

* * *

يجرى المزاحمون خلف التاريخ ، لكن عجلة التاريخ تدور بسرعة ، أكثر مما يطيقون . مأساة تثقل كاهلهم ، وحتى ظهورهم : يجرون وراء « مطلق » لم يصلوا إليه قط . فى مكان أخلاق قائمة على علاقة الأشخاص، نجد العلاقة بين هيئات من الأشخاص « المجردة » ، أو الهيآت المجردة من الأشخاص، كالمصارف ... فعوضاً عن كائنات بشرية ، لانجد أمامنا إلا السندات ، والحوالات ، والذهب الذى ينصب منه نظام المزاحمة وثناً مقدساً ، وإذ بـ (هربا جون)[١] يمسى نموذج إنسان جعل من الذهب هدفه المطلق . لكن « المطلق » قد ضاع وإننا لانعلم أين هو ، وليس لنا أى أمل فى العثور عليه ، ومع ذلك نستمر فى البحث عن « المطلق » !

هكذا ، بدلا من أن نعمل جدياً من أجل التحرر ، نكبل أنفسنا بسلاسل من صنع أيدينا . فتسابقنا الجهنمى من أجل الغنى ، على اختلاف أنواعه ، قد جرنا إلى الحرب ، فى حين أنه كان من المتوقع أن نراه يساهم فى توطيد السلام وتعزيز التضامن . فكما يقول (كورتولين) :المال « بلياء من البلداء ، يعتد بنفسه ، فهو متشبع بالعظمة والتفوق (دون أن نعرف لذلك سبباً). يزعم أنه أعلى من العمل لأنه أجير ويعامل الشغالين معاملة ازدراء . وكثيراً ما ينجم عن ذلك وضع غير سوى : فالذل للعامل ، والوقاحة والكبرياء ، أو التظاهر بسلطة الحامى لمن يكتفى بأن ينظر للآخرين وهم يعملون . وفى علياء اللامبالاة ، يعتقد الرأى العام ، من شرفة المتفرجين ، أن كل شىء يسير على أحسن ما يرام . والواقع أن كل شىء يسير على أحسن ما يرام ، كل شىء هو أحسن ما يمكن أن يكون فى أحسن العوالم . وهذا كل ما فى الأمر ، ثم فى آخر كل ذلك نجد . . . وجوهاً مهشمة! »[٢].

---

(١) Harpagon : بطل (موليير) فى رواية « البخيل » .

(٢) Georges Gourteline, *Philosophie*.

* * *

يتضح مما سبق أن مشكلة التحرر ترتبط بالعندية . فحتى وعينا لذاتنا بذاتنا ، بوصفنا كائنات ما (عبيداً أو سادة ، عمالا أو أرباب مصانع . . .) لايتم إلا بواسطة الأشياء التى نصنع أو نملك . إن علاقة الملكية بالحرية شيء أساسى لا بالنسبة للشعور السيكولوجى فحسب ، بل للضمير الأخلاقى كذلك : ترتبط حركة التملك بمزاجنا و بمختلف أنواع سلوكنا .

لم يحلل (برغسون) هذه العلاقة ، مما أدى به ، وهو يبحث عن حل لمشكلة الحرب ، إلى أن ينساق مع اعتبارات جد ثانوية ، كما أوضحنا . فتضخم السكان ليس المنبع « الحتمى » للحرب ، لأن الحرب ليست حدثاً « طبيعيًّا » . وقد اجتهدنا ما وسعنا الجهد، أن نبين أن الصراعات تتولد عن المزاحمة ، وأن المزاحمة . هى التى تزرع الحروب . كما أكدنا أن المزاحمة ليست قدراً محتوماً على المجتمع البشرى . فمن الممكن أن نبنى بيئاتنا على أنماط أخرى للتبادل غير نظام المزاحمة : إن الطبيعة لم ترد الحرب ، إنها لم تهيء لحياة الإنسان « شروطاً تجعل الحرب أمراً لا مفر منه » كما يقول (برغسون)[1]. فالمثل الأعلى ، بالنسبة لفلسفة واقعية تتكيف مع وضع المجتمع المعاصر ، هوكل عمل يقضى على نظام المزاحمة اللامحدود . . وكما يقول (جوريس Jaurès) : إن الأشياء تستلب منا الجوانب الإنسانية . فليس حرًّا ذلك الذى لايتوفر على وقت ولاعلى وسائل ، بل ولا على رغبة فى أن يعيش بأسمى ما فى شخصه من جوانب سامية .

* * *

إذا استبدلنا المزاحمة بالتنافس ، أعطينا حظوظاً متساوية للجميع فيحل محل الصراع المرير ، الشعور بالتضامن . إن المزاحمة « حرية » ، ولكنها حرية فى يد البعض يسلطونها ضد الآخرين ،وعلى حسابهم . فكما يرى (لاكوردير Lacordaire) « بين الأقوياء والضعفاء ، الحرية هى التى تضطهد ، والقانون هو الذى يحرر » .

التضامن ممكن ، وهو كفيل بأن يزيل جميع المخاوف ويجتث جذور الحقد التى تبذرها المزاحمة بين الناس ، على شرط أن نجعل من الخير المشترك هدف المجتمع ومعياره الأول، وأن نُربىَّ على اعتبار أن غاية المجتمع ليست دائماً هى غاية

(١) المنبعان ، ص ٢٩٣ .

الفرد . فإذا نحن لم نفعل ذلك ، تفككت أواصر البيئة البشرية لصالح الأجزاء، مما يؤدى إلى « فوضى الذرات » ، كما يقول (ماريتان) : « إنها نظرية فوضوية صريحة ، ربما تؤول إلى النظرية الفوضوية القديمة ، وقد تقنعت بقناع المادية البورجوازية التى ترى أن مهمة المدنية هى السهر على احترام حرية كل واحد ، فينتج عن ذلك أن الأقوياء يضطهدون الضعفاء ، بكامل الحرية»[1].

* * *

لكى نتغلب على هذه الصعوبات ، يظهر أنه ، بدلا من مشروعية النظام القائم الذى ليس له من ضمانة أكيدة سوى إبقاء ثقته العمياء فى دوام البنيات المجتمعية الحاضرة يجب أن نقيم مجتمعا شخصانياً عادلا حقاً ، وإنسانياً حقاً ، فنتغنى مع (فيكتور هيجو) بانتصار الإنسان :

« أخذ القضاء المريريتيه بعيداً ،
وكل التاريخ العتيق البشيع المشؤوم
يبدو كالدخان فى الأفق الجديد :
إن عصراً جديداً قد حل »

* * *

قد وضح (مونييه) مبدأ تنظيم اقتصادى ومجتمعى للبيئة الشخصانية؛ فميز بين الحد الأدنى الحيوى الضرورى ، وبين الحد الحيوى الشخصى ، ثم أعطى الخطوط الرئيسية الأخلاقية للحاجات الأولية ، وقد وضعت فى المنظار الكامل للشخص . أما فيما يتعلق ، على الخصوص بالإنتاج ، فيجب أن يقوم نظام المجتمع الشخصانى على المبادئ العامة الآتية :

١ ــ أسبقية العمل على رأس المال .
٢ ــ أسبقية المسؤولية الشخصية على الأجهزة المغفلة الاسم .
٣ ــ أسبقية التنظيمات على الآلية .

* * *

سنعمل فى القسم الذى يلى على إبراز الشروط الضرورية التى يجب أن تتوفر ليتم تحقيق المجتمع الشخصانى ، حيث تتجه كل الفعاليات نحو التحرر .

---

(١) Jeacque Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 13 - 14.

القسم الخامس

من الحريات إلى التحرر

حاولنا أن نقدم نظرة عامة عن مجموع المفاهيم التى تنبنى عليها الحريات البرغسونية[1] ، كما سعينا أن نظهر ما ينقص أية حرية عفوية ذاتية محض . وبالتوازى مع ذاك العرض التمهيدى وتلك المحاولة التقريبية ، ومشيا مع التحليلات سارت دراستنا فى نمو ، تبرز العناصر المكونة للمفهوم الذى نعطيه لكلمة تحرر .

* * *

فلسفة التحرر لا ترمى إلى إثبات أن الكائن البشرى حر ، ولكنها تعمل على تبيان كيف يمكنه أن يتحرر أكثر ، وكيف تستطيع حرياته أن تنسجم فيما بينها ، كما تنمو لديه القدرة التحررية التى هى فوق الحريات الخاصة .

إذا كانت الحرية ، كما نظرنا إليها فى بحثنا ، حرية حقيقية ، فما هو المضمون الذى يجب إعطاؤه لكلمة « حقيقية » ؟

وما هى الشروط والمقاييس الضرورية لتوكيد تلك الحقيقة ؟

قد برزت الخطوط الأولى للجواب على هذين السؤالين فى الفصول السابقة ، وإن مجموع التحفظات التى أبديناها ، إزاء البرغسونية ، تشكل لحمة نظريتنا فيما سميناه بـ « التحرر » وسنحاول توضيحه فى الصفحات القادمة .

* * *

نشعر أننا نتخبط وسط قوى ترتبط بمصير ينبغى أن نأخذه على عاتقنا . فحينما نرتبط بتلك القوى ، وحين ذلك فحسب ، نستطيع أن نتحدى الكون بوصفنا أشخاصاً أحراراً ، وأننا أحرار لأننا قادرون على تحمل مسؤوليات — الحياة — مع — الآخرين . هذا الالتزام ليس خضوعاً ، وليس استعباداً للكائن البشرى أورزءاً نبتلى به ، بل إنه التزام يعطى للحياة معناها الحق . فالكائن البشرى لايغرق فى النرجسية إلى الأبد ، أو كما يقول (مونييه) : إنه ليس « كوجيطو » خفيفاً يتمتع بالسيادة ، فى سماء الأفكار ، بل كائن كثيف لايمكن أن يعبر عنه إلا بهذه العبارة الثقيلة التى تعطى صورته الحقيقية : إنى — هنا — الآن ؛ وينبغى أن نزيد ، فنقول : أنا — هنا — الآن — هكذا — بين هؤلاء الناس — نحمل الماضى »[2] .

---

(١) انظر على الخصوص القسم الثانى من هذا الكتاب .

(٢) E. Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme* ? Paris, éd. du Seuil, p. 26.

لم تتح للكائن البشرى ، فيما مضى فرص الالتزام ، كما أتيحت له اليوم ، ولم تكن أبداً الالتزامات أكثر إلحاحاً وضغطاً منها اليوم . إننا منغمرون فى بيئات تجعلنا نشعر بأننا نعيش فى عالم ملىء بأنواع العداء لكل ما هو إنسانى . ولكيما يدعم الإنسان سيادته فى هذا العالم ، يلزمه أن يبقى فى حذر دائم ، وأن يكيف ، باستمرار ، آراءه وعواطفه وأدواته ، حسب الإيقاع الذى يسير عليه العالم المحيط به . فإذا لم يفعل ذلك ألقى به فى هامش الحياة .

كل عمل من أجل التكيف يعد التزاماً ، وكل التزام يتضمن مسؤولية تجاه الأنا ، وتجاه الـ « نحن » وتجاه الآخرين . فحرياتنا مرتبطة بمجموع كيفيات التزامنا . هنا الجانب النسبي للتحرر : إنه كمية تتغير صيغها من شخص لآخر. فالتحرر يوجد فى ملتقى التزامات فكر ولوجية ، وسياسية ، ومجتمعية ، واقتصادية ، ومهنية ، ويتغذى من الصيرورة . كل التزام إنما هو اتخاذ لموقف ، ونفى لمواقف أخرى ممكنة ؛ إنه اختيار نلتزم ، بموجبه ، فيكسبنا حرية تقاس بما لها من قوة على النفى .

* * *

لقد رأينا ، فى نظام المزاحمه ، نفياً ، ولكنه يهدف إلى نفى وإبعاد الآخرين : إنها عملية تفكك الـ «نحن» لصالح الـ« أنا » وحده ، لأنا عائم فى الفردانية [1]. فعلى العكس من التحرر ، المزاحمة تلقى بنا فى صراعات يشنها كل منا ليبعد الآخر ، فيضحى كل واحد من أجل مصالحه الخاصة بمصالح المجموع . إنها علاقات سلبية .

(١) انظر : individualisme فى م . ف .

الفصل الأول

التحرر مجموع إيجابى للحريات

قد أبرز، أكثر من مرة، الفصل الذى خصصناه للإبداع الفنى؛ قيمة ما يحققه الفنان من انتصار بالنسبة لطبيعته: يتحرر من العزلة، بفضل التواصل مع الآخرين، وبواسطة التحويلات التى يدخلها على المادة ليسيطر عليها، ويتحرر من الحضور المزعج للأشياء الجامدة المحيطة به. فعوضا عن أن نرى مع (سارتر) أن النظرة التى يركزها الآخرون علىّ، تفرغنى وتسرق منى ذاتيتى، حاولنا أن نبرهن على أن وجود الآخر شئ ضرورى لـ « أناى »، وأن كل إبداع لايمكن اعتباره إبداعاً حتما إلا بالنسبة للآخرين.

* * *

إن حضور الآخرين لايفرغنى ولايجمد حريتى، بل على العكس، إنه يعكسنى ويجعلنى على استعداد لمواجهة المواقف. لقد أظهر (هيجل) بقوة، أن هناك وحدة صميمية بين المعرفة والتعرف: لا أستطيع أن أعرف الآخرين إلا بفضل تأملى، ومن خلال ذاتى؛ ولا أستطيع أن أعرف ذاتى إلا فى الآخرين. إنى أتعرف فيهم على ذاتى، أو كما يقول حديث لنبى الإسلام: « المؤمن مرآة أخيه ».

أنا شخص لأننى فى بيئة أتواصل فيها مع الآخرين؛ وأتواصل لأنى ألتحم التحاماً قوياً بالـ « زمانية » وأندمج بتغلغل فى التاريخ، جاهداً ما استطعت توجيه أعمالى طبقاً لمنحنى هذا التاريخ. فوعيى ليس إلاذاك الجهد المتواصل الذى أقوم به لأتكيف مع تجارب تدعونى، فى كل لحظة، إلى أن أبدع وأخترع: إلى أن أحيا. كل أفعالنا وسائل للمعرفة، فهى التى تصنع التاريخ، وفى نفس الوقت، تخضع له، أو بعبارة أوضح: إن أعمالنا تخضع للتاريخ علها تصنعه، وهى إذ تصنع التاريخ، تفرض، مسبقاً أنه يخضع لها، ذلك أننا نتحرر بقدر ما نلتزم.

يقول (ماركس) إن الفلاسفة: « لاينبثقون من الأرض، كما ينبثق الفطر. إنهم نتاج عصرهم، وشعبهم؛ فالمعانى الفلسفية تعبر عن خيرة عصارات بيئتهم

وألطفها . فالفكر الذى يبنى الأنساق الفلسفية ، فى أدمغة الفلاسفة ، هو نفس الفكر الذى يبنى السكك الحديدية بأيدى العمال . الفلسفة لاتوجد خارج العالم . . »(١) .

كل فكر فلسفى يعى ذاته ، فى التاريخ وبخصوص التاريخ ، كما تفعل كل جوانب الوعى الإنسانى .

* * *

لقد رأينا ، عندما درسنا علاقات الملكية بالتحرر ، أن العمل والتملك يشكلان سلاحاً ذاحدين ، وأن تفهماً صحيحاً يستطيع أن يجعل منهما وسائل ناجعة للتحرر . وسنحاول الآن أن نعالج القضية من زاوية أخرى ، انطلاقاً من الفكرة الآتية : العندية (L'avoir) والكينونة (L'être) لاتتعارضان ، بل تتكاملان .

إننا « نكون» طبيعيا (أى أن كينونتنا فطرية لا مكتسبة ، إذ الكائن معطى خام) . لكننا نصير « الكائن المفكر » عندما نتلقى من المجتمع أنماطاً للتفكير ، ومفاهيم ، نعنى مادة التفكير . أنا كائن بشرى فى وضع ما ، أو بعبارة أدق : إن وجودى يتكون من أشكال وصفات (رتبتى الجامعية أو العسكرية ، وظيفتى ، طولى كذا . . . وزنى كذا . . . و. . .) ، كما يتكون وجودى من ممتلكات ، (سيارة ، وقلم ، و . . . .) فال « أنا» نتيجة تركيبية من الكينونة والعندية معاً . إن ورقة هويتى تعكس « أناى » كما هو فى الواقع ، أعنى «ما أنا عليه» و «ما عندى» . إذ تتواجد معالم وجهى ، ولون بشرتى مع مهنتى وتاريخ ازديادى (سنوات التاريخ التى اكتسبتها ، وها أنا أتحملها) . فحريا تنا تتحقق على مستوى التركيب الصحيح بين العندية والكينونة(٢) .

* * *

لم يواجه (برجسون) ، مواجهة كاملة ، التركيب السابق . نعم ، إنه لم يكتف بدراسة الكائن البيولوجى ، بل اهتم كذلك بتطور الكائن ، وبالخلق ، كما اهتم بالفكر ، وبالغريزة ، وبالمادة . ولكن البرغسونية لم

---

(١) Karl Marx, *La gazette rhénane*, (14 Juillet 1842).

(٢) انظر كتابنا : من الكائن إلى الشخص ، الفصل ١ ، ص ١٣ إلى ٢٠ ، والفصل ٢ ، ص ٧٣ إلى ٩٢ (دار المعارف ، القاهرة) .

تعنى بدراسة الـ « عندية » التى هى الشرط اللازم لوجود الكائن المتطور ، الخالق ، المفكر الذى ينفعل ، ذى الغرائز ، . . . فرغم أن البرغسونية تحاول أن تكون مذهباً للواقع تغافلت عن وجود العندية ، فلم تتصور النسب الصحيحة لمختلف أوجه واقع الكائن البشرى التى حاولت أن تعبر عنها . لقد حصل ذلك لأن البرغسونية سايرت تياراً واحداً ، من تيارات عصرها ، هو الاتجاه الروحى ، فاندفعت ، طبعاً ، إلى إهمال الجانب المادى ، الجانب الذى يكون « ما — فوق — الأنا » . هكذا أزاحت نصيب الاقتصاد والسياسة عن مجموع العلاقات المجتمعية ، وعن السلوك الفردى .

* * *

حقاً ، هناك وراء الواقع المجتمعى ، واقع آخر لن نستطيع تناسيه، مثل « الأنا العميق » و« الديمومة الخالصة »، ولكن الذى يظهر أنه غير مقبول هو استقلال هذا الواقع أو ذاك عن الكائن الإنسانى — الكل . فقد ضحت البرغسونية بكل جانب « العندية » من الواقع المجتمعى ، لفائدة جانب« الكينونة » .

لاجرم أن المفاهيم فى البرغسونية ، مفاهيم مرنة كما تقتضى ذلك فلسفة تؤكد أن « الواقع ينساب » ، وتلك مزية كبيرة من حيث المنهج . لكن إذا وضعنا ، على صعيد الملاحظة الصرف ، مشكل الواقع كما يبدو ، ألا يجوز أن نتساءل فيما إذا لم يكن فى الحياة المعاصرة شدة وتصلب، أكثر مما فيها من مرونة وانسياب؟ إن البرغسونية ، وإن لم تكن فلسفة السهولة ، لاتتبع الجانب المأساتى للحياة المعاصرة ، فى جميع انحناءاته ، وفى جميع ما يتخبط فيه من أزمات .

كيف يمكن التغلب على ما فى التزاماتنا من تناقضات داخلية ؟

كيف الحصول على حلول لتلك الأزمات المتولدة عن الحضارة التى نعيش فيها والتى تتعقد يوماً بعد يوم ؟

* * *

لن تجد الأجوبة على مثل تلك الأسئلة مكاناً داخل فلسفة تقوم على ازدواجية العالم حيث تبقى الذات غريبة عن بيئتها ، وحيث يبقى الواقع منحصراً فى الحياة الداخلية لاغير . فالواقع ، فى البرغسونية ، عوضاً عن أن يكون واقعاً للذات المندمجة اندماجاً كاملا فى العالم ، بمجموع كينونتها وشخصها ، يبدو أولا وقبل كل شىء، مرادفاً لـ « الأنا العميق » ولـ « الديمومة الصرف » ولـ « العفوية » . فـ « الحرية » ، حسب

(برغسون) ، لكى تكون حرية واقعية ، يجب أن يحياها « الأنا العميق » ، تلقائياً فى الديمومة . بيدأن الكائن البشرى لايغرق ، كلياً فى ذاتية أناه ؛ إنه يحيا فى محيط ضرورى حيوى . إنه مادى وفسيولوجى ، بقدر ما هو نفسانى .

* * *

هناك حريات لا « الحرية » ، كما أن هناك حتميات لا « الحتمية » (حتمية وحيدة تعطى دفعة واحدة) . فالحتمية فى الرياضيات ، تبنى على ترابط النتائج داخل منظومة واحدة من العلاقات ؛ أما الحتمية فى الفيزياء فهى من نوع آخر : إنها تستند إلى الأسباب ، وليس من اللازم أن يعرف السبب بلغة رياضية تعطى على صيغة واحدة .

من الممكن أن نميز تمييزاً آخر بين الحتميات : حتمية سلبية ، وحتمية إيجابية . فلكى نعرف مجموعة من الظواهر ، يجب علينا أن نكون أكثر دقة وأكثر التصاقاً بالواقع . ولكن ، لصحة القياسات الفيزيائية عتبات محدودة إذا وصلنا إليها وقفنا وأقررنا بجهل خفيف ، أى بأن ما كان متوقعاً قد حصل فيه تأرجح ما . هنا نصل إلى استنتاج سلبي ، وهو أن الظاهرة لم تحدث ، كما نتوقع حدوثها ؛ فحتى بالنسبة للحتميات السلبية ، نقف عند حدود لانستطيع تجاوزها . فلنوضح ذلك : إننا جميعاً متأكدون أنه لايوجد أحد من معاصرينا يمكنه أن يعمر مائتى سنة . ونفس الوضع ، بالنسبة لمعامل الأحذية : لايوجد من بينها معمل يصنع أحذية يبلغ مقياسها خمسين (عتبة عليا) أو يقل عن خمسة (عتبة سفلى) : إن أصحاب المعمل يتصرفون كما لو كانوا مقتنعين ، تمام الاقتناع ، بعدم وجود زبائن يتعدون المقاييس العادية .

الميزة الأولى ، لمثل تلك العتبات ، هى أنها تحديد يمكننا من تعديل القانون ، كلما اعترانا شك . تعطينا العتبات إطارات تحدد فيها الأغلاط والأخطاء الممكنة .

فما نتوقع حدوثه ، على نوعين : ما ستكونه الظاهرة ، وما لن تكونه ، حسب الزاوية التى ننظر منها .

* * *

نطرح مشكل الحرية بصورة مشابهة . فالحريات كالحتميات ، تتكامل فيما بينها ويشترط بعضها البعض الآخر . إنها لاتعطى جملة وكيفما اتفق . مثلا :

إن حريتى التعبير والاجتماع تتداخلان ، فالأولى تنحصر فى أن نعبر عما نعتقد ، شفويًّا وكتابيًّا ، دون أن نخشى أى شىء ، أما الثانية ، فهى أن يتمكن أناس ، لهم نفس العقائد والأفكار ، من عقد اجتماعات فيما بينهم . إذن ، حرية الاجتماع تتلازم وحرية التعبير .

لكن ، ألا تفترض كلتا الحريتين ، مسبقاً ، وجود فكر مستقل عن التعبير وعن المكان ، فى وقت واحد ، ويطمح إلى أن يظهر ويتحقق ؟

إن حاجة الفكر الملحة إلى تحقق كامل ، فى أفعال ترسيه ، وتؤكد وجوده ، لهى نزعة أساسية فى طبيعة الفكر ذاته .

* * *

استنتاجاً ، مما سبق نؤكد أن للحرية جانبين تضمهما ضرورة ملحة .

أولا ، إن للحرية محتوى يلتصق ، التصاقاً متيناً ، بوظيفة العقل التى يثبت بها وجوده . فلولا العقل ، لبقيت الحرية مجرد نداء إلى الكينونة ، وهى تتوق إلى السيطرة عليها بالتفكير الذى يحققها ويضعها : الوعى والفعل أساسان لكل حرية .

ثانياً ، بفضل هذا البروز والتحقق الواعى ، وهذا التجسد فى الواقع الملموس ، يجتمع ويتوحد الجانبان ، الداخلى والخارجى للحرية . على أن لكل جانب منهما أوجهاً لاتعد .

تقدم لنا ، خلال التحليلات السابقة ، أن أشرنا إلى البعض من تلك الأوجه ، كلما صادفناها فى طريقنا ، وسنستمر فى تنقيبها علنا نتعمق فى فهم المعنى الحقيقى للتحرر .

* * *

فكما فرقنا بين الحتمية السلبية والحتمية الإيجابية ، يلوح أنه من الممكن أن نفرق ، نفس التفرقة ، بين الحريات .

قد توجد فلسفات سلبية للحرية ، تعد ، فى طليعتها ، كل فلسفة تعتبر ، فحسب ، أحد الجانبين اللذين أشرنا إليهما . ذاك هو وضع الاتجاه المثالى حيث يدل إثبات الحرية على تجربة ميتافيزيقية ، وحيث تكون الحرية تمثلا ممتازاً يتجاوز الأشياء ليبقى على صعيد الفكر . نفس الموقف بالنسبة لأولئك الفلاسفة الذين يزجون الحرية فى الذاتية المحض جاعلين منها مجرد انبثاق أو تيار ، أو معطى مباشر ،

أو سر من الأسرار . من هؤلاء (بيرديف N· Berdiaeff) الذى يجعل من « سر » الحرية « ولغزها » لغز وسر عمق « الفكر اللامتناهى » . فطبيعى أن تنتج مثل هذه النظرية عن فلسفات تهتم ، على الخصوص ، بالأنا الداخلى فتضطر لأن تحصر مفهوم الحرية فى الحرية الذاتية وحدها . إنها حرية ذاتية تظهر وكأنها مرادفة لرجوع الإنسان إلى ذاته ، فى صفاء أناه ، أو كأنها حرية العالم الداخلى للفكر بوصفه حركة لاتتأثر بأى ضغط خارجى : « فضمن المذهب الذى يحدد الحقيقة فى ذاتها، دون أن ينسب إليها أى شىء خارج عنها، نرى الفكر هو الحرية ، ولا يمكن أن يوجد الفكر إلا إذا رأى نفسه منعزلا عن كل الأشياء . فلا روحانية سوى الحرية »[1].

* * *

فبالرغم مما يقره بعض المفكرين من أن الأنا يشكل وحده كلية تسير قدماً نحو تحرر متزايد ، يحصرون معنى « تحرر » فى الفعاليات الروحية فحسب . فمثلا يرى رافيسون Ravaisson أن الجهد الروحى يصبو إلى النظام وإلى الانسجام والخير ، فى الكون كله ، على اختلاف درجات الكائن . فتمديد رؤية العين برؤية الفكر ، والبحث من وراء الحدس الحسى عن الحدس العقلى ، يؤديان بنا إلى الوحدة التى تربط الكائنات بعضها ببعض ، ويقودان‌نا من تركيز إلى تركيز ، حتى نصل إلى الفكر الإلهى الذى يفكر فى كل شىء ، عندما يفكر فى ذاته . على هذا ، لاحاجة لنا أن نبحث عن الحرية فى التمييز بين عالمين ، كما عند (كانط) . المادة نوع من فتور يعترى الفكر ، أما الحرية فتتحقق فى الحد النهائى لنمو يبدأ مع الدرجات الدنيا من الواقع . لكن حصول الحرية لاينفى إمكانية الحتمية ، لأن الحتمية تعبر عن وجود قوى تتراخى ، ومع ذلك تبقى ، ضمنيا ، مسيطرة على ذاتها : توجد الحرية فى آخر حد للنمو ، وقد وصل أوجَه ، وهذا يعنى أن نظام الأسباب الفعالة يستلزم نظام العلل الغائية ويخضع لها .

* * *

هناك فلسفات أخرى ترمى إلى نفى الواقع أونكران بعض خصائصه ، فترتكب خطأ معاكساً لخطأ الفلسفة الروحية . إنها ، وإن لم تكن توصد الأبواب على الحرية

---

(١) Forest, *Cansentement et création*, p. 113, Paris, éd. Montaigne

داخل الفعاليات الوجدانية فحسب ، أو المحسوسة فحسب ، تقف أكثر من اللازم عند الظاهرات الخارجية للتحرر ، مثل حرية التصويت ، وحرية التعبير ، والحرية الاقتصادية ، . . . تلك حريات ضرورية كلها ، ولكنها غير كافية لوحدها . فأنصار الحريات المجتمعية لايهتمون ، كلياً ، بالحرية « الداخلية » ، أو على الأصح لايصلون إليها إلا بواسطة الحرية « الخارجية » التى يولونها الأسبقية ، فهم يخضعون للحرية الخارجية كل ما هو ذاتى ، أو روحى .

لقد حاولت السلوكية (أى سيكولوجيا ردود — الفعل) إعادة الذات إلى وضعها فى العالم الخارجى والعالم المجتمعى . فلكى ندرس كائناً ما يلزمنا ملاحظة سلوكه ، نعنى ملاحظات جميع ردود — فعله الناجمة عن تجرباته الفردية السابقة ، لا ردود — الفعل النوعية . إذن ، يظهر أن هناك مجالا تصان فيه مبادرة القيام بالعمل واتخاذ قرارات فردية . لكن بالرغم عن أن (واطسون Watson) ومدرسته لم يقصدا تحويل السيكولوجيا إلى فيز يولوجيا ، فالمذهب السلوكى أمسى ، فى الأخير ، مجرد علم لردود — الفعل . فعندما اعتبرت السلوكية الفكر نوعاً من السلوك الكلامى ونتيجة لشروط « المتاهات المجتمعية » ، أنكرت كل ما هو ذهنى ، وكل ما هو حياة داخلية . فعليه ، لم تقم السلوكية بشىء سوى أنها قلبت الأوضاع رأساً على عقب : السيكولوجيا الكلاسيكية بقيت سجينة الاستبطان (أى أنها بقيت سيكولوجيا الوجدان) أما السلوكية فتهتم بسيكولوجيا تتجاهل الشعور ، ما دامت تضحى بداخلية الذات لصالح الشروط الخارجية . فما ينقص السلوكية هو عنصر التوازن . لقد أخذت من السيكولوجيا الكلاسيكية قانون السببية (مثير — استجابة) دونما اعتبار للقوى الداخلية التى تنتظم بغية تكييف سلوكنا مع ما يحيط بنا ، وبغية توفيق تصرفنا مع المثير ، ومقارنة التصرفات الممكنة بالمؤثرات الحاضرة طبقاً لاختيار ، أى حسب فعل إرادى ، شخصى ، تلعب فيه الحرية دوراً عملياً .

من المؤكد أن هناك أنماطاً من السلوك تتغير من وضعية إلى أخرى ؛ ومن المؤكد أيضاً أنه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار ضرورة المعاصرة (من الجانب السياسى ، والتاريخى ، والمجتمعى ، ...) . ولكن ، هناك شىء آخر : التنبه للحتميات . إن بعض الفلسفات تهمل قدرة الأنا على تحمل هذا التنبه للحتميات ، وعلى حضور الأنا اليقظ أمام كل ما يمكن أن يحدث ، مع أن تلك القدرة على الانتباه تميز الشخصية

وتتعلق مباشرة بالاتجاهات والغرائز والاهتمامات .

إذا كان ينقص الحيوانات الاستطلاع فذلك، كما يشرحه (لامارك) Lamarck ينجم عن قلة ميولها واهتماماتها . فنظراً لكون ما للحيوان من استعدادات محدوداً جداً فانتباهه لايثير لديه حب الاستطلاع . إن الانتباه دائماً يقوى أو يضعف ، حسب الاهتمامات والأهواء والاستعدادات . فلا انتباه دون توتر .

تعتبر فلسفات الروحانيين ، وفلسفات خصومهم كذلك ، فلسفات « سلبية» لأن هذه المجموعة ، أو الأخرى ، تنفي هذا الجانب أو الآخر من جوانب التحرر. فتقليص التحرر ، في حرية واحدة يحصره في معطى مباشر للوجدان ، أي يتناسى الواقع ويغفل الشروط المادية « الزمانية » التي بدونها لايمكن ممارسة أي حرية . أما إذا انحصر « التحرر » في الحريات الخارجية فقط ، فقدت الذات عالمها الداخلي ، نعني ما به يشعر الـ « أنا » أنه شخص واع . وبالعكس من ذلك ، كل فلسفة تدخل في حسبانها مجموع الحريات المتفاعلة المتكاملة بوصفه حداً نهائياً لمجهودات الكائن البشري لاانبثاقاً تلقائياً ، تعتبر فلسفة « إيجابية » . يمكن للحريات الإيجابية أن تشكل التحرر الحق .

* * *

كيف ستنصهر بعض هذه الحريات في بعضها الآخر ؟

كيف تنسجم فيما بينها ؟

يرمي التحرر إلى أن يتحقق داخل تقدم ديالكتيكي ذي فترات ليست في حالة صراع ، بل في حالة اتفاق . إنه اتفاق شغال ما دامت له دينامية خاصة به تحركه إثارة وتكامل . فمشهد الأشياء يثير فينا الغرائز ، والنزوعات ، والاهتمامات ، في حين أن الانتباه إلى متطلبات الحياة يكبر ويعزز قدراتنا على تحويل عالم الأشياء ، وغرائزنا ، ونزوعاتنا ، واهتماماتنا . فعندما نقوم بتحويل العالم ، وتغيير سلوكنا داخل العالم ، ينجم عن رد ـ فعل هذه الحركة أننا نشكل آفاقاً ومواقف جديدة تفرضها ضرورة التكيف .

إننا نتكيف في أثناء تحويلنا للعالم ، ونغيره عندما نتكيف معه . وبعبارة أخرى : نتكون ، في ـ العالم ـ ومع ـ العالم ، لنتحول بالعملية التي نحوله بها . إنها حركة

متصلة عسيرة ، تستلزم دائماً الاكتمال ، داخل جدلية للحريات الإيجابية وللأفعال ، وردود — الأفعال . وهى إذ تفعل ذلك تربط الأنا بذاته وبالعالم . ذاك هو معنى التحرر : قوة مبدعة ، وفى نفس الوقت ، إبراز لأنا — « كل » ، وفاعل .

* * *

من هنا يتضح أن فلسفة التحرر واقعية . فعوضاً عن « الحرية » التى تنتشر بمجموعها فى أعماق الذات ، دون حيز مكانى ، وعوضاً عن تلك الحرية الأخرى التى تجعل طابعها المحورى خارج الكائن البشرى ، فإن التحرر ليس كلا قد تحقق ، ولكنه مجموع حركى كمى وكيفى ، يعمل على التحقق فى تناسق مع إيقاع تشخصن الأنا . هذا المفهوم للتحرر يركز الحريات فى الكائن البشرى ، فى الكائن الكل . فمن الصعب أن ينكر وجود جانب للتحرر ينبع من « الأعمال المظلمة » للكائن المنعزل . لكن ، بالرغم عن ذلك ، لايمكن أن ندعى أننا أحرار إلا بقدر ما نخفف عن التحرر ثقل الذاتية الصرف الذى يخنقه .

* * *

لم تقم البرغسونية بعملية التركيب الدياليكتيكى للحريات لأنها حصرت أفقها فى الحرية الباطنية وحدها ، فتعذر عليها أن تكون فلسفة للتحرر . ومما يؤيد ذلك أن كلمة « شعور » اتخذت ، عند (برغسون) ، أكثر من معنى ، وإن كان مجموع المعانى ينصب ، على ما يظهر ، فى دلالة جوهرية واحدة : معرفة مطلقة مباشرة ، أو معرفة الفعالية الباطنية . إذن ، جميع معانى « شعور » ترمى إلى الدلالة على عملية التعمق فى طبيعة الأنا الداخلى وإبرازها كقوة تلقى ضوءاً على الموضوع . فلا واحد من تلك المعانى بقادر على أن يجعل من الشعور معرفة تحليلية للمواقف والمشاكل .

لنا على ما تقدم بعض الاعتراضات :

— أليست إضاءة الموضوع مباينة لإدراكه المباشر ؟

— والعقل الواعى الذى يصل إلى إدراك الموضوع ، كيف يمكنه أن يمتزج ، كامل الامتزاج ، بالشعور ؟

نضيف إلى ما سبق ، أن الموضوع ، حسب التعريف البرغسونى للشعور ، ليس إلا فعاليتنا الباطنية . هكذا يبقى مشكل الشعور — ب — الذات — فى —

العــالم الخارجى قائماً كما كان .

عندما نعرف الحرية ، اعتباراً من التعريف الذى يعطيه (برغسون) للشعور من أنه : « حر بطبيعته ، إنه الحرية ذاتها »[١] لانصل إلى حسم النقاش القائم حول « الفعل الحر » . فإذا تغافلنا عن وصف بنيات الفعل والمعرفة ، وهى بنيات يلتحم بها الشعور ، ضيقنا معنى الفعل ، وحصرناه فى معنى الفعل الحيوى .

لذلك نتساءل :

كيف تتكون ، بالنسبة لـ «أنا » ، الموضوعات والكائنات التى تقع عليها أفعالنا ؟

حينما يتحدث (برغسون) عن « الفعل » ، إنما يتحدث عن الفعل الحيوى ، ذلك الفعل الذى بفضله يحافظ الجهاز الفزيولوجى البشرى على بقائه فى الوجود : إن (برغسون) لايرى فى الشغل الإنسانى ، وفى العمل الفكرى من أجل صناعة الأدوات ، إلاوسيلة أخرى للوصول إلى الغايات التى تعمل من أجلها الغريزة [٢]. فلا أبعد « من الفعل البيولوجى إلا الجذبة الصوفية التى لا تستهدف أى غرض معين »[٣]. هناك قطبان : قلق الوجود البيولوجى ، والوجد الصوفى . نعم ، بين القطبين ، توجد حياة البيئات المنغلقة ولكنها مجرد مرحلة انتقال أكثر منها مرحلة مستقلة .

* * *

الحرية ، عند (برغسون) ، مجموعة انبثاقات متتالية فى الأنا العميق . لكن بما أنها تنفلت من قبضة الذكاء والفكر ، فلن يستطيع أحد أن يجعل منها أداة تواصل بينه وبين الآخرين . إنها تلقائية لاتحدد ، وبالتالى حرية لاتستجيب لقلق مجتمعنا وحاجاتنا اليومية الملحة . لقد بقى (برغسون) على هامش مرارة الواقع كما تعيشها الجماهير ، فى المآسى اليومية . الحرية البرغسونية لاتنكشف للكثير من الناس ، خصوصاً أقلهم تعلقاً بالميتافيزيقا ، إلا كظاهرة تنبعث عن عالم فارغ من كل محتوى مجتمعى ، إنها حرية « لاتوصف » ، و« باطنية » و « انفعالية » . أزاح (برغسون) عن حلبات بحثه المعضلات التى تمخضت عن الحضارة المعاصرة ، كما يعانيها المفكرون ، فى حياة كل يوم ، من صراعات ، وحروب دورية ، وحلقات

---

(١) التطور الخلاق ، ص . ٢٩٣ .

(٢) « هناك ، بالنسبة لأى مشكل ، حلان كلاهما أنيق » (المنبعان) .

(٣) Merleau-Ponty, *Les structures du comportement*, p. 220.

جهنمية ، ومزاحمات تجارية لاستغلال الإنسان للإنسان . . فنتج عن ذلك أن البرغسونية تبدو ، حتى فى (منبعا الدين والأخلاق) ، فلسفة لاتتفق مع العمل والفعاليات[1] .

(برغسون) لايرفض ، قبليا ، الفعل ، ولكن له عليه مأخذان : الفعل يبدو ، دائماً ، خاضعاً لحتمية الاختيار بين احتمالات يفرضها العقل . وبما أن كل فعل يفترض اختياراً ، ف (برغسون) يعتقد أن كل فلسفة تهدف إلى الفعل لاتنسجم مع فلسفة التحرر : إننا ، لكى نصير أحراراً طبقاً لنظرية (رسالة فى معطيات الوجدان المباشرة) ، يجب أن نتجاوز ضرورة الاختيار بين احتمالات . إذن توجد الحرية مرافقة للحدس والغريزة ، باستثناء العقل ، كما توجد فى العفوية الخاصة والتيار الحيوى باستثناء الاختيار والفعل .

* * *

هل توجد فلسفة حقيقية للفعل ؟

أول مثال يتبادر إلى ذهن القارئ هو فلسفة المفكر المسيحى (موريس بلونديل Maurice Blondel) . بيد أنه لا يمكن اتخاذها نموذجاً لفلسفة الفعل ، كما تتصورها الشخصانية الواقعية . فعوضاً عن أن يجعل هذا الفيلسوف من الفعل فعالية عملية تحول الإنسان والطبيعة ، يوجه مدلوله توجيهاً نظرياً محضاً . يفهم (بلونديل) الفعل فهماً مخالفاً لما عند (لايبنيتز) ، مثلا الذى يجعل منه نقطة تلاق بين الفكر والكائن . إن الفعل ، عند (بلونديل) ، قريب من مفهوم « وجود » ، فى الاصطلاح المعاصر : فالحياة الإنسانية ليست سوى « ميتافزيقا تجسدت فى أفعال » .

هكذا تحول مشكل الحرية والفعل من معناه الثورى ، علمياً ومجتمعيا (ثورة

---

(١) فى عام ١٩٣٢ صدر آخر كتاب ل (برغسون) (منبعا الدين والأخلاق) . وبهذا المؤلف اكتملت البرغسونية (خصوصا بالنسبة لبرغسون الذى هو الرائد) . إنها فلسفة ذات طلاوة وسخاء روحى ، ولكنها فلسفة نظرية ، قبل كل شيء . وشهدت تلك السنة ، كذلك ، بداية اتجاه فلسفى آخر ، هو « الشخصانية » المسيحية التى دعا إليها (مونيى) ورفاقه فى مجلة (Esprit) الصادرة عن باريز (أول عدد : عام ١٩٣٢) . إن الشخصانية ، وإن كانت ما تزال فى خطواتها الأولى ، التزمت بأن تبقى مفتوحة على العالم والمجتمعات الإنسانية ، مجندة فى النضال العام . (لمعرفة الفرق بين الشخصانية المسيحية أى شخصانية مونيى وبين الشخصانية الواقعية ينبغى الرجوع إلى مختلف تآليفنا) .

يستهدفها ديكارت والشخصانيون) ، إلى فكرة تطور روحي فحسب بواسطة إرادة تعتبر ذاتها . فبوصفي كائناً ، إني مدفوع ، طبيعياً ، إلى الفعل ، طبقاً لمسلمات إرادة عليا تستلزم أن علم الله اللانهائي هو السبب الأساسي لما أفعله . لكن ، لكي تتقدم أية فلسفة واقعية ، يجب أن تبعد من حسابها القبليات والقطعيات ، وأن تنطلق ، كلما تيسر لها ذلك ، من التجربة المعاشة ، كي يصبح من الممكن أن نعمل ، مع (برودون) « على جعل الميتافيزيقا في متناول أكثر عدد ممكن من الناس وذلك بإدخالها ميدان الفعل »(١) . وأن نجعل ، حتى من الاقتصاد السياسي نفسه ، ميتافيزيقا مندمجة في ميدان الفعل .

* * *

من الملح جداً ، خصوصاً في عصرنا ، أن توجد فلسفة مناضلة . إن « التزام» الفيلسوف مشكل قد وضع ، في عهد الإغريق ، خصوصاً مع سقراط (بل وحتى في أيام فيثاغورس وهيرقليط) ، في الميدان السياسي ، على الخصوص ، فأصبح الفيلسوف يعتقد أن دوره يبدأ من العلاقات ببيئته . وهكذا كان « المشكل الفلسفي والمشكل السياسي يكونان مشكلا واحداً ، عند أفلاطون » ، كما يقول الأستاذ (كويري) (٢) .

نشاهد ، في أيامنا هذه ، بعض الفلاسفة يتجنبون ، بكامل الاحتياط ، كل التزام مجتمعي أو سياسي ، مدعين أن المشكل الأخلاقي هو وحده المشكل الأساسي لكل تفكير فلسفي . أما أصحاب فلسفة الفعل الحقيقيون فيشعرون بأن مهمتهم هي أن يحققوا اتصالا وثيقاً بين الأخلاق والسياسة ، علهم يجعلون الحياة السياسية وحياة السياسيين مركزتين في الأخلاق ، وعلهم يجمعون بين مختلف فروع المعرفة في نسق عام . فالاهتمام الأولى لفلسفة الفعل هو السير في اتجاه تلتحم فيه كل الفعاليات الإنسانية التحاماً أصيلا (٣) .

---

(١) Proudhon, *Lettres à Ackermann*(ci tée par R. Picard p. 31 de son introduction à l'éd. du *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*).

(٢) A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, 1945, p. 98.

انظر كذلك ص ١٧٦ و ١٧٧ .

(٣) نذكر ، مرة أخرى ، أن المقصود « بالسياسة » ، هنا ، علم يمرن على التأمل الصحيح في شؤون الناس والنضال ، من أجل التحرر ، لا الحزبيات .

الفصل الثانى

حريات مناضلة : التحرر

لنفرض أن ليس هناك إلا حرية واحدة ، وأن تلك الحرية مجرد نزعة أو عاطفة . فبالرغم عن ذلك ، يجب أن يكون للحرية منبع ، وبداية ، وتاريخ لمراحل تطورها . وهذه التاريخ عبارة عن تاريخ تداخل الحرية مع سير كل حياة إنسانية ، فى مجتمع معين . فالحريات الواقعية هى الحريات الإيجابية للكائن البشرى الواقعى ذاك الكائن الذى لم يكن ، أبداً ، فاعلا محضاً ، أو منفعلا محضاً : إنه الإنسان — الكل . الحريات الحق هى حريات — الأنا — فى — علاقة — مع — الغير — و — العالم .

* * *

الحرية فاعلية تاريخية

لقد رأى (هيجل) أن الحرية ليست قارة ، بل فى صيرورة ، وأن الإنسان ليس حراً ، بل يصير حراً . وكتب (برانشفيك) : « علينا أن نفهم أن إثبات الحرية ليس إثبات معطى من المعطيات المباشرة ، بل عمل يجب القيام به »[1] . ذاك العمل لايكمن فى حرية واحدة ، أو فى الاختيـــار بين احتمالات : إما الحرية الميتافيزيقية ، وإما الحرية الاقتصادية ، وإما الحرية الأخلاقية . . بل يكمن فى نوع من الاتحاد الكامل بين مجموع أصناف الحريات التى تعتمد على مفهوم الكائن المنضوى ، بكليته ، فى الصراع من أجل السيطرة على مصيره وعلى الطبيعة ، إنه عمل متواقت مع الحريات ، ولهذا فهو وحده يستطيع أن ينسق أفعال ال« أنا» مع أفعال ال « نحن » ، ويوجهها نحو التحرر .

* * *

لا بد لكل حرية أن تكون مناضلة : أن تشارك ، فعليًّا ، فى الطاقة التى بفضلها يمكن ، إذا ما أحسن المرء استعمالها ، أن يتحرر من الحرمان والاستلاب ، وأن ينتصر على مصيره المادى والمعنوى . ذلك هو التحرر : يحقق الحريات تحقيقاً

(١) Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie*, 1927.

ماديًّا ملموساً ، ويحينها تاريخياً . فلم يستطيع قط ، ولا يستطيع مطلقاً ، ولن يستطيع أبداً ، تاريخ أى « أنا » أن ينعزل عن تاريخ ال « نحن » (الجماعات المتكاملة المرتبطة بالبنيات) ، ولا عن ثنائية ذات — موضوع ، ولا عن علاقات الأنا — العالم كما يبدو واقعيًّا فى التجربة . فالوجود العملى ل « أنا » (مثله فى ذلك كمثل المجتمع البشرى يندمج فى التاريخ العام للنوع الإنسانى ، لا فى تاريخ شعور منطو على ذاتــه ، يعيش دائمــاً تحت الفزع والتهديد من لدن « الأنا السطحى » .

هناك تاريخ لأن هناك إنسانية ، والإنسانية ليست هى ال « أنا » ، بل ال «نحن» . يستحيل تحقيق أى تاريخ ، بالنسبة لمجموعة من ال « أنا » يعتبر كل واحد منها حرية متدفقة منعزلة عن الحريات الأخرى انعزالا باتًّا . فاستخلاصاً من ذلك ، يمكن تصور وجود عدد غير متناه من أنواع التاريخ ، لا تتصل فيما بينها مطلقاً ، يوازى العدد اللامتناهى من الحريات المتدفقة عن « الأنا العميق » . تصنع الكائنات البشرية تاريخها الخاص ، بنفسها ، فى بيئة تحدد تكوين هذا التاريخ . يحقق الكائن البشرى التقدم بالسيطرة على الكون و بتعمقه فى معرفة البيئة والطبيعة الخاصة . تلك هى الطرق التى توصل إلى التحرر . فالأنا لا يبلغ واقع التحرر إلا بمشاركته فى مجهود ال« نحن » الذى يؤنسن المحيط البيولوجى والمجتمعى . و إن الجهود الرامية إلى تفهم وأنسنة الكون تتمخض عن مقاومة الطبيعة . فالاكتساح التدريجى للتحرر يدخلنا فى التاريخ ، وهو وحده يقدر على ذلك .

للحيوانات ، هى أيضاً تاريخ ، تاريخ أصلها وتطورها ، منذ « الكون» حتى المرحلة الحاضرة . لكنه تاريخ تتحمله الحيوانات وتنقله من جيل إلى جيل ، دون مشاركة مبدعة . فالحيوان لا يصنع التاريخ لأنه لا يصنع ذاته ، كما لا يصنع ذاته لأنه لا يصنع التاريخ : « فمساهمته » فى التاريخ مجانية لا واعية . وعلى العكس من ذلك ، فبقدر ما يبتعد الكائن البشرى عن الحيوان ، بقدر ما يمارس إرادته على بنيات الطبيعة ويصنع تاريخه الخاص ، بشعور ووعى . وبقدر ما يقل تأثير الأفعال غير المرتقبة والقوى العمياء على التاريخ ، بقدر ما تسير الأحداث متطابقة مع الأهداف المتوقعة والمراد تحقيقها مسبقاً . ففى اليوم الذى يستكمل المرء سيطرته على الطبيعة ، وعلى طبيعته البشرية ، يتجلى أكبر حدث تاريخى : الوئام بين الفكر والمادة . إذ ذاك تدخل الإنسانية المرحلة الحاسمة للتحرر ، وينتصر العلم والسلام على الجهل

والحرب ، وتتفاهم الشعوب فيما بينها ، بغية البناء المشترك .

* * *

تكتسح الأنا ثلاثة أنواع من قوى متباينة : طبيعية ونفسانية ومجتمعية ، وقد يؤدى مجموع تلك القوى إلى نفس النتيجة : محاصرتنا واستعبادنا . إنها تتساوى من حيث شدة عنفها الأعمى فلا تكف عن عملية تدمير « الأنا » إلا عندما نقرأ لها حسابها ، فندرسها ، قبل أن نسيطر عليها . إنها تزرع الدمـــار ، والفوضى ، وعدم الاستقرار فى طريقها ؛ ولكن سينتهى بها الأمر فتصبح خاضعة لنا ، حالما ندرك حركتها واتجاهها ومسبباتها . إنها قوى تخضع ، أكثر فأكثر ، للإرادة التى توجهها نحو مصالحنا . فما كان فى الطبيعة الفيزيائية قوة عمياء ، يصير قوة مجندة لخدمة تحرر الإنسان ، ولن تعود قدراً جباراً ومحتوماً ومغلقاً مستعصياً .

مرحلة التحرر الأولى هى الانتقال من عالم الأعراض الجذرية المسيطرة علينا إلى عالم الضرورة المنقادة لنا . حينئذ ، لن تعود العلاقات والصراعات بين الأفراد مشكلة المشاكل ، ولن تبقى الأزمات الدورية والاضطرابات المجتمعية تقلبات خرساء لايمكن تجنبها لأنها لاتعيرنا أى اهتمام ، ولاتتوفر على أية أمارة يمكننا اتخاذها كنقطة ارتكاز . إذ ذاك ، يمكن للكائن البشرى أن يقول « لا » لما فى بيئته من انحرافات ومساوئ ، إذ ذاك يمكنه أن يكرر « لا » البناءة ، وقد شحنها من عزمه وحكمته بما تتطلبه أنسنة العالم : يرفض الجهل ، والفقر ، والحرب ، والمرض ، وقد درس كل ذلك دراسة واقعية ، محددة تحديداً علمياً . فحيث يسود العقل تتبدد الفوضى ، وتدخل جميع الأحداث المرضية تحت النظام .

من العبث أن نعتقد بأن التحرر ، على الصعيد المجتمعى ، يرتكز على مجرد « تأملات » حول طبيعتنا الميتافيزيقية . يؤكد وجود التحرر فى خضم الفعاليات المختلفة : كل فعل واع يعد مرحلة من المراحل نحو التحرر . إنها تتطابق مع الانتصارات الأولى للعلم على المجهول ، ومع انتصارات إرادة الإنسان على القوى المظلمة من حياتنا النفسانية ، ومع انتصار القيم المشتركة الأساسية على مجموع العلاقات المجتمعية . فبنمو الفعاليات وانتظامها وتناسقها ، يستطيع الإنسان أن يتحرر . إذ ذاك ، يجوز للشخص الواعى لموضوعية حريته أن يتغذى من الأمل فى أن يقفز القفزة الحاسمة ، إنطلاقاً من الضرورة الصلبة حتى مملكة التحرر الكلى .

إن هذا الأمل المنتظر ، أملنا فى السيطرة على قوى الطبيعة والغرائز والمنعكسات ، أملنا فى كشف النقاب عن المتناقضات والأزمات المجتمعية ، لن يتجذر فى الواقع إلا إذا فهمنا كيف نعتمد على الحتمية دون أن نستسلم للآلية المحض . فالشخصانية الواقعية لاتنكر الحتمية لكنها تدعو إلى « حتمية مرنة » تقوم بدور الإنقاذ من العرضية والفوضى [١] .

* * *

كثيراً ما نشاهد أفراداً تدفعهم غرائز وتحركهم منعكسات لامراقبة عليها ، ونشاهد أفراداً آخرين يحيون نفس الظروف ، ورغم ذلك يسيطرون على أنفسهم ولا يقومون بأى فعل إلا بعد تأمل . فالطاقة الإرادية ، عند الصنف الثانى ، تنمو نمواً سوياً لأنهم يحسنون استخدامها فى الأوقات المناسبة : يحددون أفعالهم ، وفقاً لما لهم من معرفة عن مزاجهم الخاص ، ووفقاً للأضواء التى يلقيها تأملهم على تلك الأفعال . وبصدد ذلك . فالخضوع لقوانين «علوم الإنسان » لن يكون عرقلة أبداً ، بل على العكس ، سيفتح طريقاً واسعاً نحو التحرر . وبفضل تكيفنا مع الحتمية السيكولوجية ، نهيمن على القوى المظلمة من طبيعتنا ، ونتيقن من أن أفعالنا تصدر ، حقيقة ، عن إرادتنا . إذ ذاك تجعلنا التجربة المباشرة نشعر بأننا نسيطر على الأجهزة الفيزيزلوجية لنصير سادة أفعالنا . ستبلغ الإرادة ذروة السلطة ، وبالتالى ستدخل عصر التحرر ، عندما تبلغ السيكولوجيا حداً من التطور بحيث تصبح علماً (نعنى عندما تصير السيكولوجيا معرفة تعتمد على الحتمية ، متمكنة تمكناً واضحاً من موضوعها ومن الوسائل التى نستعملها) . هنا نجد توازياً واضحاً مع الخطاطة الديكارتية :

إذا عرفت ، أمكننى أن أقرر القيام بالعمل .
أعمل .
إذن .
أتحرر .

ومن جهة أخرى نجد توازياً مع الخطاطة الفكرية لـ (أوغست كونت) :
المعرفة من أجل توقع ما يمكن حدوثه ،
والتوقع من أجل الفعل .

* * *

(١) انظر كتابنا de l'Etre à la Personne ، الفصل الرابع من القسم الثانى .

هكذا ، فنحن وإن وجدنا أنفسنا من بين حمولة سفينة المصير ، دون أن نعرف شيئاً عمن أركبنا ، ومتى ركبنا ، وأين ، وكيف ، فليس علينا إلا أن « نعمل » ، أن « نفعل » ليمسى المجذاف بين أيدينا ، وبالتالى قيادة السفينة .

بفضل الصراع وبفضل الفعل الواعى والعقل ، تمكن الإنسان من أن يستنطق الطبيعة ومن أن يرغمها على الاعتراف بالكثير مما لها من خطط وقوانين ، كما استطاع أن ينتشل منها ، تدريجيًّا ، أسرارها ، بالرغم عما فى الفضاء اللامتناهى من صمت أبدى .

فالتحرر ، إذن ، يصبح ، بفضل تربية الإرادة ، مرادفاً للسيطرة على صخب الفعاليات البيولوجية والفزيولوجية لطبيعتنا الخاصة . ويصير التحرر ، كذلك ، مرادفاً لمالنا من طاقة بواسطتها نحد ، أكثر فأكثر ، من وطأة الأزمات الدورية التى تعرض(باستمرار) للمخاطر والظلم المجتمعى السلم بين الشعوب .

* * *

لايمكن للتحرر ، وقد عرّف على هذا النحو ، أن يفهم كصورة فكرية . إنه يتجاوز إطار المشاهدة الروحانية . فلن يستطيع أن ينحصر فى قوى خارجية ، أو فى آلات جاهزة ، ما دام بطبيعته ، قدرة نفسانية وتأملا ، وإرادة ، وجهداً أخلاقيًّا .

يبدأ الأنا يتحرر حينما يعى عبوديته ، ويحاول التخلص منها ، بمعرفته للعالم الخارجى ولذاته ، بوصفه عنصراً يتجسد فى ال « نحن » . يتكون التحرر إذن من السلوك ومن مجموع الأفكار والفعاليات التى تصنع بها الذات ذاتها ، فى مواجهة العالم مع — الآخرين — لصنع العالم . يصرح (لوكى)[١] بأن أى فعل يقوم به المرء هو ، فى نفس الوقت ، إسهام فى تكوين ذات الفاعل [٢]. أو كما يقول (لا يبنير) : إن حدسياتنا تزداد « بقدر ما تكون أفعالنا موجهة وفقاً للعقل ».

أليس الشعور بالضرورة هو أيضاً حرية ؟

لذلك ، حسب عبارة (بيكون) الشهيرة :

كل ضرورة فهمت ، كما هى فى الواقع ، تعتبر ضرورة تم التغلب عليها .

---

(١) Jules Lequier, *La recherche d'une première vérité*, Dugas, Paris, 1925, p. 143.

(٢) عبارة اقتبسها جان بول سارتر "Faire et, en faisant, se faire".

فالذى يعرف قوانين الجاذبية ويحسن تطبيقها ، يعزز سيطرته على الطبيعة فتنمو طاقته التحررية . كذلك من يستطيع أن يؤثر فى سلوكه ، وفى تطور التاريخ ، هو ذاك الذى يعرف الطبيعة البشرية وقوانين التطور التاريخى للمجتمعات . إنه ، طبعاً ، أكثر حرية من أولئك الذين يتحملون قوانين الكون والمجتمع تحملا محايداً .

إن الضرورة الأولى ، بالنسبة لكل مذهب فلسفى ، هى أن يفهم الأحداث كما نحياها . وبما أن الفيلسوف ينتسب إلى مجتمع ، يجب أن يعين جيله على أن يتكيف تكيفاً أفضل مع إيقاع الحياة المعاصرة . أليست الأزمة الدرامية ، فى التاريخ المعاصر ، هى أزمة الإنسانية المعاصرة ؟ إن المشاكل التى نواجهها تنبعث من الأرض ، لهذا لن يتأتى لنا ، أبداً ، أن نجد لها حلاً فى عالم المطلق .

كل فلسفة ترمى أن تكون فلسفة تحرر تجد نفسها أمام مهام ثلاث :

أن تعلمنا كيف توضع مشاكل الدراما التى نعيشها .

كيف يمكن تحمل عبء تلك الدراما .

وأخيراً كيف نتجاوزها ، ونحن نعمل على وعيها ونتحمل أدوارنا فيها .

هذا يعنى أننا مدفوعون لأن نتعلم الالتزام الكامل ، داخل الوجود الواقعى : لاانكماش على الذات ، ولاتشتت خارج الذات وخارج التاريخ المواقت لنا . فالفلسفة لاتطلق ، بحق ، إلا على تفكير « يشمل كل أنماط الفعالية الإنسانية ، ويعطى حلا لكل المشاكل المجتمعية والفردية »[١] .

التحرر هو الجمع الكيفى للحريات

لقد بينا أن كل الحريات (سواء منها حرية الروحانيين ، وحرية الأخلاقيين والميتافيزيقيين ، أو الحريات السياسية والمجتمعية التى تتضمنها الدساتير) ليست إلا أحوالا خاصة من عدد وافر من الحريات . فالتحرر أكثر غنى ، من حيث المضمون ، وأكثر تعقيداً ، من حيث المظاهر والأنواع ، بالنسبة لمجموع الحريات. إنه الجمع الكيفى لكل الحريات الخاصة ، ولكنه أيضاً ، وعلى الخصوص ، يتعالى عن الجمع الكمى والكيفى .

---

(١) Bouglé et Halévy, *L'exposition de la doctrine de Saint-Simon* (Première année, Paris, Ed. Rivière, 1925).

قد يوحى الجانب الميتافيزيقى للنظرية الحركية للغازات بمقارنة محسوسة ، إنهانظرية تحقق تجاوزاً إلىخاصية ، بمعنى أن خاصية ما ليست فى المركّبات ومع ذلك توجد فى المركب ، أى فى المركبات ، رأى فى المحصلة .

ليس التحرر شيئاً يعطى ، دفعة واحدة وللمرة الأولى والأخيرة . إنه تقدم غير محدد يتناسب إيقاعه ، مباشرة ، مع كثافة المكتسبات العلمية ، ومع جميع أنواع المعارف . فالمعرفة تُحرر ، حسب القانون « الذى يفرض علينا أن نكتسب الخير العام ، لجميع الناس ، على قدر استطاعتنا »(١).

يخولنا هذا المبدأ الوصول إلى معرفة نافعة فى الحياة ، وإلى إيجاد فلسفة عملية ، بفضلها نتجاوز الفلسفة المدرسية بحيث : « إذا ما عرفنا ، بواسطتها ، ما للنار والماء والهواء والكواكب والسماوات وجميع الأجسام التى تحيط بنا ، من قوة وأفعال ، معرفة متميزة مثلما نعرف مختلف مهن صناعنا ، استطعنا أن نستغلها ، بالطريقة نفسها ، فى جميع ما تصلح له من الأعمال ، وهكذا نصبح سادة الطبيعة ومالكيها »(٢).

* * *

طبقاً للنظرية الديكارتية السابقة ، يقوم التحرر على « فلسفة عملية » أساسها المعرفة العلمية . أما (بيكون) فجعل التحرر هدف العلم والسبب الرئيسى لوجوده . لقد تبنى الموسوعيون ، فى القرن الثامن عشر ، هذه النظرية قبل أن يأخذها (ماركس) و (إنجلز) فيما بعد .

طموح (ديكارت) سام ومحرر حقاً ؛ لأنه لاينحصر فى إرادة جعل الكائن البشرى مالكاً للطبيعة ، بل يهدف إلى أكثر من ذلك : يعمل على تحريره من الأمراض ، وعلى ضمان الصحة له . هذا ما ورد فى رسالة بعثها (ديكارت) إلى المركيز (دو نيوكاستيل Marquis de Newcastle) فى أكتوبر سنة ١٦٤٥ : « إن المحافظة على الصحة كان دائماً الهدف الرئيسى لأبحاثى . فأنا لا أشك ، أبداً ، فى وجود وسيلة لتحصيل كثير من المعارف ، تتصل بالطب ، بقيت مجهولة حتى اليوم . فـ (كتاب الحيوان) الذى اهتم به الآن ، والذى لم

---

(١) ديكارت ، حديث المنهج ، القسم السادس .

(٢) نفس المرجع .

أتمكن بعد من إتمامه ، إن هو إلا مدخل إلى تلك المعارف»[١] .

إن النصوص الديكارتية التى استشهدنا بها لخير مساهمة تعيننا على أن نفهم ، فهماً صحيحاً ، ما يمكن أن تكون عليه « فلسفة التحرر » ، وما ينبغى لها أن تكونه .

* * *

إذن هناك نوعان من الحرية : نوع يتولد عن المعطيات المباشرة والعفوية (برجسون) ، ونوع يتصل بجو التآنس بين الأفراد المتواجدين فى البيئة المجتمعية المنظمة ، والتى تعمل ببصيرة وحزم على قهر ما فى الطبيعة من قوى عمياء كيما توفر الخير العام لجميع الناس (ديكارت) .

فبين أشخاص ذوى شعور حر (حريتهم معطاة بصورة مباشرة) لاتوجد سوى تنسيقات حدسية ، وتحديدات بين الـ « أنا » والـ « أنت » والـ « هو » . أما بالنسبة لأشخاص تحرروا ، عن طريق المعرفة ، فالحرية انصهار للشعورات الفردية فى الـ « نحن » أى فى جماعة بشرية تتنافر فيها المصالح الفردية وتتشارط . هنا نجد المجموع يكمن فى الأجزاء ويكون محايثاً لها ، كما نجد الأجزاء تكمن فى المجموع وتكون محايثة له . يعرف (جورج كورفيتش) الـ (نحن) بأنه « صميمية الاتحاد فى حالة اليقظة [. .] ، وأن أساسه حدوس جماعية حالية » . ويضيف بأن الـ ـ أنا « محايث ، فبوسعنا أن نقول عنه بأنه إسهام من الوحدة فى التعدد ، ومن التعدد فى الوحدة ، إنه دائماً فى الـ ـ نحن ـ ومعاصر له ، بدرجة ما على الأقل »[٢] .

* * *

لم تترك البرجسونية مكاناً للحرية ، فى مستوى الـ ـ نحن ، لأنها لم تهتم إلا بالجوانب الميتافيزيقية والفردية للحرية ، أما الديكارتية فتدعو إلى حرية تتحقق على مستوى الـ ـ نحن ، بتعاون مجموع أعضاء المجتمع ، وبالأحرى ، الإنسانية ، من أجل تطوير « صناعات حرفيينا » ، تطوراً تقنياً ، ومن أجل المعرفة العميقة لعلوم الطبيعة ، وأخيراً ، من أجل تقدم الطب ، الشيء الذى يحفظنا من الوسواس البيولوجى ومن تهديدات الأمراض .

---

(١) نفس المرجع ، ص . ٤٤٨ طبعة (جيلسون) باريز ، فران .

(٢) Georges Gurvitch, Eléments de Sociologie Juridique, Montaiogne, Paris, p. 148.

موقفان فلسفيان يتكاملان ، من جانب ما ، على إبراز مفهوم التحرر ، طبقاً لاتجاه كتابنا هذا .

* * *

يبحث (جوته) ، هو أيضاً كما فعل (ديكارت) من قبل ، عن الوحدة الدينامية للفكر والمادة التى هى الوسيلة الناجعة للوصول إلى التحرر الفعلى ، وذلك بتوجيه البحث نحو ما نقوم به من أفعال لتغيير الطبيعة ، ونحو المعرفة وقد سخرت لصالح الإنسانية . الواقع أن (جوته) ، انطلاقاً من مذهب (اسبيوزا) بعد أن أثراه بعنصر دينامى ، قد وصل إلى أن يمزج الوحى الإلهى بالفعل العميق الذى تمارسه الطبيعة نحونا : الكائنات البشرية لاتسهم ، إسهاماً ناجعاً فى الحياة الكونية التى تسير العالم ، إلا لأنها تندمج فى الطبيعة .

فكما يحصل ، فى السبينوزية ، عند الانتقال من الدرجة الثانية من المعرفة إلى الدرجة الثالثة عن طريق الحدس ، كذلك الشأن عند (جوته) : الاندماج فى الطبيعة يتم عن طريق الحدس والعاطفة (آلا م ڤرتر) ، وبصفة خاصة ، عن طريق الفعل . يقول (فاوست) : « فى البدء كان الفعل » وكلمة « فعل » تأخذ بالتتابع ، عند (فاوست) ، معنى فكر فمعنى قوة ، ثم معنى فعل ، فى معناه الواقعى : هذا المفهوم الدينامى والحياتى يتصل بالمجهود الذى تبذله الديكارتية من أجل تحقيق الوحدة بين الفكر والمادة ، ومن أجل إخضاع العالم الخارجى للكائن البشرى .

لن تكون الفلسفة فلسفة التحرر إلا إذا أظهرت كيف يتم ، بواسطة الفعل ، تحقيق الوحدة بين الفكر والمادة ، ومن جهة أخرى ، كيف تتفتح تلك الوحدة الدينامية ، تفتحاً كافياً ، على المشاكل العديدة التى تتولد عما فى حياتنا الحالية من ضروب الاختلال والإمكانيات معاً . فأوضاع المصير الإنسانى أصبحت أكثر تعقداً مما كانت فى زمان (ديكارت) وزمان (جوته) .

إن تحرير إنسان المجتمعات الحديثة يقتضى :

أولا : أن ندمج ، فى الوحدة ، الأبحاث الطبية وبقية برنامج التحرر الديكارتى الذى تقدم عرضه .

ثانياً : أن تُضمن لكل شخص حياة اقتصادية ، وفكرية لائقة .

بهذين الشرطين ، يمكن أن تقوم مطابقة مرضية بين كرامة الإنسان واحتياجاته من جهة ، وبين التقدم العلمي والعلوم الإنسانية ، من جهة أخرى . وبفضل هذه الملاءمة المزدوجة ، سيتوفر الكائن البشري على سلطة فعالة تركزه في الفعل والعمل مما يسمح له بالقضاء على ما يعانيه من استلاب وحرمان . بذلك ينسجم المرء مع نفسه ، ويتوافق والطبيعة . هكذا ستتقلص عتمة العالم الخارجي ، فنعي قيمتنا ، ونوحد الفكر والمادة ، من أجل الخير العام .

إن ذلك يثير مشاكل مقلقة للوجدان ، مشاكل لن تجد حلولها إلا إذا وجهت على مستوى النوع الإنساني . فسياسة « غض الطرف » وتناسي المشاكل ، إن هي إلا طريقة عماية وتزوير للتجربة ، بما في ذلك من تشويه لمدلول الواقع الإنساني . يرى (هيجل)[1] أن كل شيء في التجربة يرتبط ، ضرورياً ، بالفكر الذي نطبق فعالياته على ماجريات الحياة الحالية . إن فكر أي عظيم لن يكون عظيماً إلا في تجربته ، إنه يدرك ما هو أكثر دلالة ، في خضم الظاهرات ، دون أي بطء .

* * *

منذ القرن الأخير ، طرأت تغيرات عميقة على مجتمعاتنا . فالقارات ترتبط فيما بينها ، بأسرع وأمتن الوسائل التقنية والتنظيمية مما يقرب المسافات بين الكائنات البشرية ، أكثر من أي وقت مضى . لكن المزاحمات لم تبلغ قط حد التعقد والتوتر الذي هي عليه الآن بين البلدان المتجاورة ، وحتى بين المواطنين .

ثمة مسألتان أوليتان : إن الاقتصاد والحرب لم يعرفا أبداً مثل هذا القدر من الحدة المفجعة ، وإن العلوم الإنسانية ما زالت جد متخلفة عن النمو الحثيث لعلوم الطبيعة والتقنيات : هوة رهيبة تفصل بين العندية والكينونة ، بين الممتلكات والكائن المكتسب لها .

في هذا « الطلاق البائن » المريع ، تكمن مأساة الإنسان المعاصر وقد تمزق وجدانه . أيما تمزق ، فبعدت الشقة بين طبيعة تكشف النقاب عن أسرارها ، باستمرار ، وبين أزمات أخلاقية ومجتمعية تترعرع على وتيرة مخيفة ، مع ما لها من

---

(١) هيجل ، الموسوعة ، ج ١ ، ص ٥٣ .

انعكاسات على الصعيد الفكرى والنفسانى .

كل فلسفة ترغب فى أن تكون فلسفة طمأنينة وإصلاح يلزمها بأن تعض ، فى عمق ، على ضروب القلق الحالية كيما تساعد على فهمها ، وقهرها ، وتخطيها ، فتجعل الأنا يساير التيار التقنى والمجتمعى لعصره . لكن لن يكون للفلسفة أى معنى إذا هى لم تعبر عن الحاجة الملحة التى يحس بها الشعور البشرى . عليها أن تجعل من نفسها موضوع التساؤل ، وتتموقف بالنسبة للعالم الذى يتحدد ، دون انقطاع ، بفضل تقدم العلوم .

يقتضى العلم تضامناً بين البشر متزايد الاتساع ، لأنه يعمل باستمرار على تنمية التقنيات . فمثل تلك الاحتكاكات العديدة تستدعى أعمالا مشتركة ، لتزداد وثوقاً ، داخل إطار تترابط فيه الحريات الخاصة . بيد أن ترابط الحريات الخاصة لا يحطم ، أبداً ، استقلال الفرد ، بل يساعد الأفراد على أن يتحرروا ، ويجعل معارف الجميع فى مصلحة كل واحد . يجب أن نفهم فى هذا الـ « واحد » كل إنسان ، لا البعض من الناس .

* * *

عرفت بلاد الإغريق القديمة نوعاً من الحرية ، لكن ، فى عام ٣٠٩ ق . م . كانت (أثينا) تضم ، حسب ما جاء فى إحصائية (ديمتريوس Demètrius) ، إلى جانب عشرين ألفا من المواطنين حوالى عشرة آلاف من (الميطيك)[١] و ٤٠٠,٠٠٠ من الأرقاء . ويروى (ديمتريوس)[٢] ، أيضاً ، أن من بين عشرين مليوناً من سكان الجمهورية الرومانية ، لم يبلغ عدد الأشخاص الأحرار المتمتعين بحقوق المواطنة إلا واحداً وعشرين ألفاً وأربعمائة ٢١,٤٠٠ ! ونجد فى نص (آتينى Athénée) أن (إيجين) وحدها عرفت ٤٧٠,٠٠٠ من الأرقاء ، كما بلغ عددهم بـ (كورانط

---

(١) Météques : جاليات من أصل أجنبى اتخذت من (أثينا) محل إقامتها ، مقابل أداء شبه « ذمة » . كان اللفيف الأجنبى ، فى الجيش ، يشكل منهم ، بيد أن القانون لم يخولهم أهلية التمتع بحقوق المواطنة ، رغم قيامهم بالواجبات .

(٢) فهذا يعنى أن « المواطنين الأحرار » كانوا أقلية ! (نسبة ٤ : ١٠ من مجموع السكان) .

Korenthe ٤٦٠,٠٠٠[1].

* * *

فلكي يصير أي تحرر تحرراً صادقاً ، يجب أن ينمو امتداداً وعمقاً . فالتحرر لايظهر كمعطى من معطيات وجدان يأبى أن يتدخل فى انبثاقة الا — أنا . إن التحرر هو الحد النهائى لما تخلقه الفعاليات البشرية ، إنه انتصار نحققه على الطبيعة التى تصر ، بعناد ، فى موقفها اتجاهنا ، تتحدى ، وتعلنها شعواء ودون هوادة ، مما يجعلنا مجندين ، بشكل جماعى ، فى معركة لاتنقطع ، لأنها معركة المصير .

هذا ما جهله ، كلياً ، نظام الاسترقاقية ، فى القديم ، كما تجاهلته ، فيما بعد ، الإقطاعية الوسيطية ، ويتجاهله ، اليوم ، الاستعمار « الجديد » والإمبريالية .

لقد كان للتعسف ضد الميطيك (Mètéques) بنكران حقهم فى المساواة والحرية ، وللنظام الاسترقاقى الحظ الأوفر فى انهيار المدنيتين الإغريقية والرومانية . يمكننا أن نحور ، شيئاً ما ، صيحة أبى ذر الغفارى الشهيرة ، فنقول : « ويل للأحرار من المحرومين ، مجتمعياً واقتصادياً ! » .

---

(١) راجع :

Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Paris, Vol. 3, 2ème. ed. 1878.

وكذلك : Tournage, *Histoire de l'esclavage ancien. et moderne*, Paris, 1880.

الفصل الثالث

ينسج التحرر فى محيط تاريخى

مثل المذاهب الفلسفية كمثل الأشخاص الذين تصدر عنهم ، إذ تشيد فى المجتمع الذى تولد فيه . فالبيئة البشرية تتمخض عن المشاكل ، والمذاهب الفلسفية تطرح تلك المشاكل : تصيغ مفاهيم التفكير ، وتصنع حتى المنظار الذى منه تتراءى التعابير الخاصة التى يحاول الفيلسوف أن يجدها للمشاكل . فالفكر الأكثر استقلالا هو أيضاً يفكر داخل مجتمع ، مع عقول أخرى ، مستعملا التقنيات والأجهزة الذهنية التى تجعلها تحت تصرفه ، الثقافة الوطنية والحضارة الإنسانية . فانطلاقا من هذه الوسائل المتنوعة ، يستطيع المفكر ، إذا ما أتقن استعمالها ، أن يتجاوزها : كل ثورة هى انقلاب قبل أن تكون إنشاء .

لقد بدأ (ديكارت) بأن كان ثائراً ، قبل أن يصير ثوريًّا مجدداً : « أما بخصوص المذاهب الخاطئة ، فلقد رأيت أنى بلغت من معرفة قيمتها قدراً كافياً صنت به نفسى من الانخداع لوعود كيميائى ، أو لتكهنات منجم ، أو تضليلات ساحر ، كما صنت نفسى عن الوقوع فى حبائل أى واحد من الذين يتبجحون بمعرفة أكثر مما يعرفون »(١) .

يتخذ الثورى ، سواء فى ميدان الفن أو العلم أو السياسة ، عن وعى منه أو عن غير وعى ، موقفاً تجاه كل ما تم تحقيقه من قبل ، واتجاه كل ما يجرى حوله . الإصلاح الشامل هو محط اهتمامات الرجل الثورى . أما الرجل المحافظ فيعرف الثورة بأنها كل فعالية من شأنها أن تمس بسلامة النظام وتعكر جو المجتمع ، وتزعزع هيكله ، فمثله المفضل كل ما هو كلاسيكى (اتباعى) ، سواء فى مجال الفلسفة أو الأدب أو الفن ، وطبعاً فى الأنظمة المجتمعية . وعلى النقيض من ذلك ، فالثورة ، أيًّا كان مجالها ، هى اكتساب وسائل جديدة تمهد دروباً حرة ، أمام

---

(١) حديث المنهج ، ص ٩ ، طبعة (جيلسون) .

حركة تسير قدماً ، تطوى المراحل ، بإعادة النظر ، جملة وتفصيلا فى كل « ما هو موجود » . إنه صراع أنماط ونماذج جديدة (معركة القديم والجديد) . فالحاجة الملحة إلى التغير ، لدى البعض ، تصطدم برغبة الآخرين فى احترام الحاضر كما هو .

* * *

١ – الثورى والمحافظ

فى المعركة التى يخوضها المجددون والمحافظون ، لاتتميز فئة عن أخرى إلا من حيث « كيفية » الحرية التى يشيدون بها جميعاً . إن اصطـــدام « خطوط الواقع » هو الذى يحل الأزمات ، ويقلب الأوضاع القائمة ، ويحول مجرى حياة المجتمعات البشرية . فلكل بيئة جديدة حريات جديدة[١] .

يكون الثورى محافظاً و« اتباعيًّا » فى البداية ، فمجدداً بعد ذلك . إن الأصالة لا تكون ، أبداً ، فى الأول ، فالمصلح أو المجدد ، بل حتى العبقرى ، يبدأ بأن يخضع لآراء عصره ، وأن يتأثر بطـــابع محيطه . إنه يهضم ويستسيغ . . قبل أن يعدل . إذن ليس معنى التفلسف أن نتملص من المعاصرة ، أو أن ننسلخ عن الحاضر ، أو نفضل الماضى على هذا الحاضر. إننا نجسد الخلود من خلال الحاضر ، لأن لكل عصر مشاكل خاصة ، ملحة ، أساسية ، تتركز فيها الأبحاث السيكولوجية ، والتاريخية والمجتمعية . ومن جهة أخرى ، بما أن تلك المشاكل تؤسس ، فى كل عصر بالنسبة لبيئة ما ، البنيات النظرية للفكر وللسلوك ، فإن الميتافيزيقى والأخلاقى لن يستطيعا إهمالها دون أن يتنكرا للميتافيزيقا وللأخلاق .

يجب على الأخلاقى ، إذا ما أراد أن يتكلم عن أصل الالتزامات والقيم ، أن يعتبر الصيرورة التى تحرك كل التزام وكل قيمة (بصفتهما نمطين من أنماط الحياة) فى عالم دائم الحركة . كما يلزمه ، أيضاً ، أن يرمى إلى تحقيق ما يسميه (هنرى غوييه)[٢] بـ « المفارقة الميتافيزيقية » التى هى ، فى نفس الوقت ، وعد بحقائق خالدة ، وجواب

---

(١) انظر : الفصل الذى خصصناه للقيم فى دراسات عن الشخصانية الواقعية ، القسم الثانى .

(٢) Henri Gouhier, *La philosophie et son histoire*, Paris, p. 100.

على مشاكل حالية ، ففى عمق الفكر ، توجد القدرة على استهداف الخلود . إن كل مذهب فلسفى يفقد « حاليته » و « وقتيته » لفائدة خلود اصطناعى ، أى لفائدة اللازمنية الموجودة فى الكتب ، لمذهب محكوم عليه بأن ينحل ويصير فلسفة مدرسية جامدة .

ألا تعبر لغة الرسم الفنى ، من خلال انفعالات الفنان ، عن النزعة الوجدانية الغنائية لعصره ؟ فالفنان (دافيد) كان فى مستوى السياسى (روبيسبيير). إن لكل فترة تاريخية حقيقتها . والفيلسوف ، شأنه شأن الكاتب والفنان ، ملزم بأن يعكس هذه الحقيقة . وأن يعمل على أن يكتشفها الآخرون الذين يحسونها ويحيونها ، دون وعى مكتمل. فالفيلسوف لا « يمنح » التحرر ، بل يخط السبل التى تؤدى إليه ، فيستخلص ، من بنية المجتمع ، وسائل تمكنه من اكتساب الحريات التى ترمى إلى أن تتلاقى عند التحرر . « إن النوع البشرى لعصر ما ، ليس هو النوع البشرى لعصر آخر » كما يقول (روسو) فى خاتمة (حديث عن أصل التفاوت) .

حقاً ، الزمن يُدخل الصبا والشيخوخة على كل ما يحتك به : الحياة تغير مستمر. وهذا صحيح بالنسبة للأنا ، كما هو صحيح بالنسبة لكل ما يمس حياة الإنسانية ، من مؤسسات تشريعية واقتصادية ، ومن آراء عن الحياة والكون . . . فالمفاهيم الأولى التى عالجها التفكير الفلسفى قد اعتراها ، هى أيضاً ، نفس المصير . هكذا تغير مفهوم « الحرية » ، من عصر لآخر . لكن ، وراء التقلب التاريخى ، وراء عدم استقرار المحتوى المفهومى للحرية ، يوجد أس إنسانى مشترك بين جميع العصور تنصب فى قالبه النظريات الخاصة المميزة لكل عصر : الاندفاع نحو التحرر ، فى معناه الكامل .

الفلسفة مجبولة على أن تبحث ، فى « ماضيها ، عن حاضرها الخالد » . فبالرغم من كل المناقشات ، وكل النظريات التى غالبا ما تتناقض فيما بينها والتى تحاول ، باستمرار ، منذ آلاف السنين ، أن تجلى معالم ذاك الحاضر الخالد ، لم يحصل أى تغيير على المفهوم فيما يخص ينبوعه الأصيل العميق : إرادة التحرر من نير الحرمان

والاستلاب . فلكل عصر أنواع خاصة من الحرمان والاستلاب ، وبالتالى صراعاته الخاصة .

* * *

يجب على الأبحاث الفلسفية أن يكون لها اتصال مباشر ، صميمى ، بالحياة . وحتى إذا استهدفت الخلود ، كان ذلك عن طريق الزمنية . فتاريخيًّا ، لايمكن لفيلسوف حق أن يكون محايداً : الفلسفات التى ترفض الالتزام والنضال ، تغرق فى هذر من النظريات المجردة . فعند ما نؤكد أن لكل فيلسوف بيئته الخاصة ، لا نقصد أنه يملك بيئته ، ولكنه ينتسب إليها : إنه « من — ها » ، نعنى أنه عضو فى جماعات بشرية ، تخوض مجادلات ومعارك مستمرة ، ضد الطبيعة وأحياناً ضد جماعات بشرية أخرى . بيد أن تلك الفعاليات ليست تخيلات ، بل أفعالا محددة فى الزمان والمكان . لأجل هذا كانت الحرية لاتقبع فى سيلان حر للوجدان ، بل تخص « الإنسان — الكل » الذى هو أكثر من وجدان . فالشخص ، موضوع الحرية ، أكثر من الـ « زاين Sein » (الكائن) ، ومن « الدازاين Dasein ''، أى من الوجود المحدد كما عند (هيدجر) .

إن ثمن هذه الحرية ، حيث يوجد كل الأنا منضوياً ، هو المسؤولية . ففى مجال « الأنا العميق » ، لا يمكن أن نكون مسؤولين : مسؤولين اتجاه من ؟ فالشعور بالمسؤولية الطبيعية ، شعور ارتباط وامتداد ، لذا لايمكنه أن يكون مجرد شعور يعكس انفعالات ذاتية داخلية . فهو فى مستوى إمكانياتنا على الفعل ، نعنى فى مستوى حرياتنا . إنه « نسبى » و « متعدى» . فليست هناك مسؤولية إلا بالنسبة لـ « شعور — عارف» يفهم ويضىء الموقف قبل أن يأمر بـ « الفعل — الجواب» الملائم . . بمقتضى هذا الفعل — الجواب يلتزم الأنا . .

* * *

تختلف درجات الوضوح ، بالنسبة للالتزامات ، حسب مستويات التفهم والأضواء التى يصل إليها « الشعور — العارف » . هنا تكمن النسبية التى تميز المسؤولية . ومن جهة أخرى ، فالمسؤولية « متعدية » بوصفها علاقة بين الأنا وبين ما تتطلع إليه (إن المسؤولية لاتنضوى تحت غرائز ، أو انطباعات أو شعور غامض . بل

تحت « الشعور — ب . . . . »[١]. مظهر آخر لـ « تعدية » المسؤولية: إنها علاقة بين الـ — أنا الواعى المسؤول و بين من يجب أن يبرر لديه التزاماته وأفعاله . هناك خاصتان لتعدية المسؤولية .

* * *

٢ — « الأنا » بين السيكاولوجيا والسوسيولوجيا

يفسر (دور كهايم) الأنا بمساهمته فى المعايير المجتمعية ، فيتعرض لملاحظة يمكن أن يوجهها إليه أنصار البرغسونية :

« إنكم تفقرون الشخص عندما تضيقون مجاله حتى ينحصر فى الجانب المجتمعى » .

قد يكون الجواب :

« إن إهمالكم الجانب المجتمعى لهو تفقير ليس أقل خطورة » .

أما الشخصانية الواقعية فتعتبر أن النظريتين معاً قد تطرفتا فى اتجاهيهما . فكما أن الأنا لا يتقلص فى « الديمومة الخاصة » ، فهو كذلك لايستطيع أن ينصب برمته فى الجانب المجتمعى من وجوده: إنه يحيا فى — المجتمع و ب — المجتمع ، ومع ذلك فهو ذات . فالفائدة التى يمثلها ، فى نظرنا ، مفهوم « تحرر » ، هى بكل تأكيد ، كونه مفهوماً « كلياً » ، نعنى يهيمن على « الأنا — الكل » : تنمو حرياتنا بقدر ما نعمل بمجموع شخصنا . إن كل وضع من الأوضاع يجعلنا أمام مجموعة من الالتزامات والاختيارات . لذا يجب أن نتساءل :

— هل التجدد المستمر ، لتلك الالتزامات والاختيارات ، يعوقنا أم لا عن القيام بالتجاوز الأخلاقى ؟ .

— ألا يجعل ، فى كل لحظة ، من المعايير الأخلاقية موضوع تساؤل ؟

— وإذا كانت الذات تنحصر فى محتوى وجدانها ، هل من سبيل إلى تواصل

---

(١) قد حللنا هذا بتفصيل فى دراسات عن الشخصانية الواقعية ، الفصل ١ ، ٢ من جـ ١ « من الكائن إلى الشخص » ، دار المعارف ، القاهرة .

« أنا» بـ « أنا » آخر ؟ (ذلك ، حسب ما رأينا سلفاً ، أن كل وجدان نسبي ومتعد بطبيعته) .

الواقع أنى أسير ، نحو المستقبل ، بكل شخصيتى ، إننى أحصر ، فى فترة ما ، مشيئتى التى تمتاز بـ « القصدية » عن إرادتى[1]. إن شعورى ، دائماً قصدىّ بطبيعته ، والتأمل يكسب القصدية دقة وتحديداً .

* * *

فما معنى التأمل ؟

« التأمل » هو أن نوجه الفكر ، داخل أطر ومقولات يمدنا بها المجتمع ، حسب الوسائل « المنطقية » وأنماط التعبير المستعملة . فلا يستطيع نوع من أنواع التفكير أن ينفصل عن الخصائص المجتمعية للبرهنة . إننا « نفكر » ، معناه ، حسب جذر الكلمة : أننا نمعن النظر فيتردد القلب فى الشىء ، ويقف ، مليًّا ، قبل أن يعكس بعض المحتويات ، كما تعكس المرآة الصور[2].

* * *

يعكس التفكير مستوى ثقافة مجتمع ما ، ونظريته الميتافيزيقية عن العالم ، ومنطقه (طرق البرهنة) . فتفكير العصر الوسيط يعكس نظرة ميتافيزيقية محورها اللاهوت ، ومنهجها القياس الأرسطى . على أنه ، فى كل عصر ، تتواجد أنواع مختلفة ، بل متضاربة ، من المنطق . فأى رابطة ، مثلا ، بين منطق أحد الهنود الحمر ، وبين الطريقة التى يفكر بها رجل من رجال الأعمال بواشنطون ، وإن كان كلاهما أمريكيًّا ومعاصراً للآخر؟ ففى واشنطون نفسها نرى أن منطق رجال الأعمال ليس هو منطق الجامعيين ، ولا منطق عمال المناجم ، لأن لكل مجموعة مقولاتها ومعاييرها وقيمها الخاصة، بل لكل شخص منطق بيئته ، أو بالأحرى ، منطق بيئاته : الطبقة المجتمعية ، والفريق المهنى ، . . . إنه ينغمر فى المستقبل ، مسلحاً بحمولة مشحونة من التقاليد والمعارف . وهل المستقبل إلا « فكرة » هى نفسها مكتسبة فى المجتمع ؟.

---

(١) الإرادة (volonté) مجرد ملكة أوقدرة من القدرات العقلية ، أما المشيئة (le vouloir) فنقصد بها الرغبة الملحة فى تحقيق النزوعات .

(٢) « يقال تفكر إذا ردد قلبه معتبراً » ، أحمد بن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، ج ٤ص٤٣٦).

هذا يعنى أن كلية الـ ـ أنا الملتزم فى التاريخ أكثر غنى ، وأكثر كثافة من مجرد « أنا » بيولوجى . إننا نتخطى الزمن بالـ ـ أنا الحاضر ، وقد امتلأ بمجموع المكتسبات والذكريات الماضية ، بفضل الذاكرة التى « تتكون من وثائق مادية تشكل جزءاً صميميًّا منا » ، كما يقول (لودانتيك)[1].

* * *

إن أول هدية من لدن المجتمع يجدها الطفل فى مهده هى الهوية الشخصية . بما أن الكائن البشرى محدد ، زمانيًّا ومكانيًّا ، بوصفه عنصراً مستمرًّا فى التاريخ ، يجد نفسه ملزماً بأن يصنع تاريخ الاستمرار ويعيه . فالتحرر إذن ، ليس حرية وجدان ، ولكنه حريات الكائن الواعى ، العامل فى التاريخ . وهل التاريخ إلا مجتمع بشرى ، أو بأصح عبارة ، إلا تفاعل الأفعال الإنسانية ، فى بيئات بشرية ؟ التحرر واقع متحرك ، يمكن إثباته والبرهنة عليه ، دون أن يظهر بتجل تام . وحيث إن التحرر مجموعة معقدة من العلاقات (شأنها شأن التاريخ الذى هو لحمتها الأساسية) لاينبغى لنا ، عندما نريد إدراكه ، أن نحصر جهدنا فى طريقة الإحساس المعاش . هناك طرق موضوعية تفرض نفسها أيضاً .

فإذا فهم التحرر ، على ذلك النحو (بأنه نتيجة للإحساس فحسب) تعذر عليه التشخصن . إن الحيوانات ، هى كذلك ، تحس ، ولكنها لاتتحرر : إحساسها لايتفتح على الوعى بالذات الذى بدونه يستحيل تحقق أى نزوع أو عمل من أجل التحرر . ويمتاز الإنسان ، أيضاً ، عن الحيوان بكونه يرمى إلى الشمول ، ولكن انطلاقاً من الذات الواعية لذاتها . فبفضل ذلك ، نرتفع من درجة وحدات مغلقة ، ومغفلة داخل النوع البشرى إلى مستوى أشخاص ملتزمين . فلولا إمكانية هذا التجاوز لكان التشخصن عملية فى صالح شمول مجرد ، أى شمول يقذف ، لامحالة بالتحرر خارج الزمنية : إن تحرراً مجرداً ، بالنسبة للإنسان العام ، لايمكن تطبيقه إلا على إنسان لايمت بصلة لأى عصر ، ولا لأى بيئة ، لهذا يبدو أنه من الصعب تقليص كل الحريات فى حرية واحدة تفهم على أنها معطى شمولى ، لايخضع وجودها الواقعى للبعدين الأساسيين : المكان والزمان . فتحديد الإطار

(١) Le Dantec, *Le problème de la mort et de la conscience universelle*, p. 83.

الذى يشكله هذان البعدان يعنى تحديد شروط وجود الحريات الواقعية ، الممكنة التحقيق بشكل واقعى .

كل فلسفة ليست جزءاً ملتحماً ، كامل الالتحام ، بحركة الفكر والفعل لزمنها ، تبقى على هامش الحياة ، وبالتالى لن يجوز أن تدعى أنها تعمل من أجل التحرر الإنسانى . فالتحرر لايعطى بكيفية مجردة ومباشرة ، خارج الإطارات . التحرر يكتسب ، ومن هنا يتعرض للارتفاع والانخفاض . كلما كان ممكناً التعرف على تلك التغييرات ، تيسر لنا أن نرسم منحنى فى خط بيانى يتحدد محوراه الأفقى والعمودى ، تحدداً تاريخيًّا . إنه حركة متصلة ، وإن كان لاينبغى أن نستخلص من ذلك حتمية مطلقة .

* * *

سبق أن بينا أن الحتمية، وإن كانت واقعاً لا مفر منه ، تثبت (وهذا واقع آخر لاسبيل إلى نكرانه) ، أنها تحتوى على شىء من المرونة ، وعلى ظاهرات دقيقة تتنافى مع كل اتجاه حتمى مطلق . فالمرونة عنصر من عناصر التكوين الصميمى للحتمية . لقد أكد (باشلار) أنه لاتوجد إلا « حتميات محدودة » . فإذا ما أردنا أن لا نخون الواقع ، بل أن نحترمه فى كليته ، لزم أن نأخذ بعين الاعتبار الحتمية كما هى فى الواقع ، لا كما نشيدها نظريًّا .

* * *

تعترف الشخصانية الواقعية بأن الواقع وقائع خام ، وبعبارة أدق، تشابك وقائع خام ،ولأسباب منهجية فحسب ، نبسط المعطيات المركبة ونفرقها إلى عناصر . وعلى العكس من ذلك ، فعندما تتحدث فلسفات الثنائية عن الكائن البشرى ، تميز بين الجسد والفكر ، وبين الأنا والنحن ، ثم تعارض بين هذا وذاك ، كما لو كان بإمكان الشخص أن يتقلص فى الجسد أو فى الفكر ويبقى شخصاً ، رغم ذلك . أو كما لو أن الأنا المنطوى على ذاته ، انطواء مطلقاً ، يبقى سويًّا . نفس الملاحظة توجه إلى الثنائية المألوفة :حتمية — حرية . إن الواقع لايهتم بما نعطيه من التمييزات (ولو كانت منهجية لا أكثر) مهما بلغت من الدقة واللطف . إنه لاينهك إمكانياته فى الترددات ، مثل حمار (بوريدان) : الواقع لا يتقل

عاتقه بالترددات أمام الاختيار والمتناقضات ، بل لايحاول حتى التغلب عليها . نعم ، يعترف بها ويتقبلها ، إذ جميعها عناصر تشكل كيانه . فالقضية ، بالنسبة للواقع ، قضية تجميع العناصر ومقابلة بعضها ببعض ، أكثر منها قضية تفكيك . إذن ، الأنا ، فى واقعه ، حرية حتمية ، حرية محدودة ، والطبيعة ، فى نفس الوقت ، معطى وآثار وأعمال : يتحرر الشخص إذا أثبت ، أولا وجود المادة والعالم كمعطيات ليحولها إلى أفعال . فإثبات المادة يحدد الفعل ، ولكن الفعل يحرر من المعطى ؛ وبتعبير آخر : إن الحرية تفرض ، مسبقاً ، وجود الحتمية .

وبمجرد ما نعرف الحتمية ونأخذ بعين الاعتبار وجودها الفعلى ، تبدأ الحرية . فلنفكر فى المؤرخ عندما يختبر الأحداث ، نعنى وقائع يفترض أنها هامة . يبدأ بأن يضعها فى إطار قار ودائم ، إذ يركز فى الجغرافية الطبيعية أحداثاً متحركة : إنه يدعم فى المتتابع ما هو غير متتابع .

هكذا ، فما يبدو ، على مستوانا ، خليطاً ومتناقضاً وغير متماسك ، لايزعج الواقع إطلاقاً ، لأن الوقع لايسير طبقاً للتخطيطات التى نرسمها له ، بل يتبع منطقه الخاص .

يظهر أن بين المثاليين والماديين قاسما مشتركاً يقوم ، على صعيد المعرفة ، بدور صلة الوصل بين المذهبين . فالمثاليون يسمون بالمادة إلى مستوى المعانى حتى تستحيل ، بفضل هذا الإعلاء إلى مثل ، إلى انعكاس للفكر . ينكر بعض الغلاة منهم وجود كل شىء ، عدا الفكر ، فيتقلص الواقع لديهم إلى حد أنه ينحصر فى مجرد بناء بسيط ، انطلاقاً من خطاطة ، من صورة للفكر ، أو من مثل من المُثل ، لاغير . أما الماديون ، من جهتهم ، فيبحثون عن الواقع معتمدين على خطاطة خاصة من مفاهيم قبْلية : الفكر انعكاس للمادة (إنها الصورة العكسية لمحتوى مذهب المثاليين ولمنهجهم) .

* * *

عوضاً عن حريات تتزاحم لتزيح إحداها الأخرى ، يجب أن ننظر إلى الحريات فى تكاملها بحيث يفترض وجود أية حرية وجود حريات أخرى : حرية الفكر تستدعى حرية الجسد ، وكذلك العكس ، وحرية الضمير تفترض الحرية السياسية . . .

٣ – فى سبيل التخلص من إبهام الحرية

ليست الحرية من المفاهيم التى يكتفى ، فى تعريفها ، بعتاد هام من المدلولات والمعانى . إنها ، على العكس من ذلك ، تقاوم كل تعريف تقريرى ، ولا ترتضى بديلاً عن التعريف المتفتح الذى يدخل فى حسبانه كثيراً من الإيحاءات واللوينات المفهومية . فاختيارنا للفظة « تحرر » كان إجابة للرغبة فى تجاوز ما فى « حرية » من التباس .

* * *

يحتوى التحرر على مجموع معانى « حرية » ، ويوحى بمعنى الفعل من أجل تحقيقها . إنه « حالة » الكائن الحر وفى نفس الوقت الفعالية التى يقوم بها كى يصير حراً : إنه التحيين (L'actualisation) التأليفى للحريات الواقعية .

يضم هذا التعريف ، إذن ، المعنى الأولى الكلاسيكى للحرية : انعدام أى إكراه خارجى . فعندما نقول « إنسان حر » نقصد أنه « ليس مستبعداً » أو « سجيناً » ، ذلك أن العبد والمسجون لايقدران على النهوض بنشاطات مستقلة عن إرادة الغير ، ولا يتمتعان بحق المبادرات .

وتشتمل لفظة « تحرر » ، أيضاً ، على معان مشتقة من المفهوم السابق للحرية . إننا نتحرر من القوى الباطنية (غرائز ، رغبات ، وأهواء . . .) عندما نصل إلى معرفتها ، ونتبناها ، ونكيفها . فالتحرر فعالية تسيطر على طبيعة الإنسان الغامضة ، تحت ضوء العقل ، وبفضل الإرادة . نعم ، إن التحرر ، بالنسبة للإرادة : « هو الغاية القصوى الممكنة من الاستقلال ، يحدده المعنى الخاص لهذا الاستقلال ، تحديداً يستهدف غاية قد تكونت له عنها كذلك فكرة » كما (قال فويى)[1] . الواقع أن بهذا التعريف تتجلى الخاصية المعنوية للشخص التى بدونها لايمكن للأنا أن يتحمل أية مسؤولية أخلاقية أو قانونية .

نجد عند (ستيوارت ميل) ، كذلك ، أن الحرية المعنوية تعرف جانباً ممتازاً من جوانب التحرر ، هو الشعور بالقدرة على تغيير طبعنا الخاص ، إذا

---

(١) A. Fouillé, *Psychologie des idée - forces*, 2, p 290.

ما أردنا ذلك : « يشعر شخص ما أنه حر ، معنويًّا ، عندما يحس أن عوائده وشهواته لاتسيطر عليه ، بل إنه هو المسيطر عليها . وحتى إن استجاب لإلحاحها ، شعر أن فى وسعه مقاومتها . . . »[1].

* * *

بالإضافة إلى ما سبق ، نرى أن « التحرر » يشمل كذلك المعنى السياسى ، والمعنى المجتمعى لـ « حرية ». فحينما نقول إن أغلبية « العالم الثالث » قد تحررت من الحكم الاستعمارى نثبت أن هذه « الأمم النامية » قد حصلت على مجموعة من الحريات كانت محرومة منها ، بوصفها شعوباً ، ولكنها ما تزال فى حاجة إلى حريات أخرى لتخرج من إرث الاستعمار ومن التخلف ، ولتتغلب على الأزمات التى تعترى البيئات الإنسانية . فـ « حرية » ، مجرد درجة متفاوتة من الاستقلال الذى حصلت عليه شعوب العالم الثالث ، والذى ينبغى العمل على اكتماله . فما حقق ، تدريجيا ، من الاستقلال قد اصطبغ ، منذ البداية ، باعتبارات معنوية وقانونية . إنه يشكل قيمة سيكولوجية ومجتمعية ، كما يشكل حقًّا تاريخيًّا أساسيًّا (وثيقة « حقوق الإنسان والمواطن ») .

أكيد أن التحرر لايزيح اللاحتمية بكل أشكالها الكلاسيكية : حرية اللامبالاة ، وحرية الاختيار ، . . . إن التحرر مجهود من أجل التغلب على العراقيل الباطنية والخارجية ، على السواء . إنه لايقف ، أبداً إلا عند الحد الأخير للصراعات التى نتقبلها عن وعى ورضا ، خلافاً لحرية اللامبالاة حيث الإرادة لا تخضع مطلقاً للعقل ، والاختيار لا يقوم على اعتبارات تقييمية : نختار شيئاً ما أوضده ، دون سبب قابل للتبرير ؛ بل يجدر بنا أن نقول : « نختار » ، دون اختيار ، ودون مقارنة ، ودون حكم ، ودون معايير ، ودون قيم .

* * *

هكذا تتحدد ، بوضوح ودقة ، المعانى التى تحيط بمفهوم « تحرر ». إنه تعدد يسود فيه العقل على الأهواء والغرائز ، والفهم على الصدفة والعفوية والعرضية ، والإرادة على العوائد والشهوات ، والجهد الشخصى والصراع على السلبية والاستسلام

---

(١) J.S. Mill ، المنطق ، الكتاب السادس ، الفصل الثانى ، ص ٦٣.

إلى ظاهرات الطبيعة : فى بداية التحرر ، يوجد الفعل والإرادة ، فإذا انعدما انعدم التحرر [١].

* * *

ليس من الصواب فى شىء أن نعتبر بعض الحريات أساسية وأخرى غير أساسية ، أو أقل « أساسية » من الأولى . ومن المخالف للواقع كذلك ، أن نزعم أن من بينها ما هو وسيلة لغيره ، وما هو غاية فى ذاته . إن كل الحريات ، بالتساوى فيما بينها ، تشكل مجموعة للتحرر : حرية بالنسبة للطبيعة وبالنسبة لميولنا ، بفضل المعرفة ؛ حرية اقتصادية ، حرية سياسية . . . كل واحدة منها تؤثر فى الأخرى ، ويستلزم وجودها تأثراً بوجود المجموع حسب تشارط ضمنى بحيث يتآنى المجموع فى النمو أو التقهقر . مثل الحريات فى المساواة ، كمثل المثلث الهندسى : من العبث اعتبار أية قمة (رأس) ممتازة عن الأخريين ، لأن كل قمة ضرورية بحيث لو أزيلت لزالت معها « مثلثية » المثلث ، نعنى لتهشم حتمياً كيان الشكل المعطى : لكل قمة نفس القيمة التكوينية بالنسبة للقمتين الأخريين .

تشبيه التحرر بالمثلث ، والحريات بقممه الثلاث ، لن يقبل إلا إذا فرضنا أن لكل حرية نوعاً كيفياً من الأصالة ، ضمن الصفة المشتركة بينها وبين الحريات الأخرى ، تلك الصفة التى تجعل من كل واحدة جزءاً مكوناً للتحرر . فالحريات ، على اختلافها ، متماسكة تماسكاً وثيقاً بحيث لن تستطيع أية واحدة ، منعزلة ، أن تتفتح أو تزدهر ، وإذا حدث ذلك ، بالصدفة ، فلن يحصل عنه أى تقدم محرر ، وإنما الفوضى والصراعات لا غير .

نعم ، يمكن لحرية ما ، فى بعض الأوقات أن تسير ببطء ، أو بسرعة فتنتقل من الحبب إلى العدو ، أو على العكس من العدو إلى الحبب . كل عصر يكتسب لونا أبرز من الألوان الأخرى ، تقتضيه حاجياته المعاشية ، والدرجة الحضارية التى وصل إليها ، والطابع المحلى . قد تعوق ظروف تاريخية ، عرضية ، ظهور بعض الحريات (مثلا : فى أيام الحرب توقف الحرية السياسية وما تستلزمه من حرية

---

(١) التحرر ، أو مجموع الحريات فى ترابطها وتفاعلها ، يفترض ، سلفاً ، وجود استقلال وطنى حقيقى ونظام ديمقراطى أصيل لا يسمح لبعض الأفراد أن يزدهروا على حساب الآخرين .

الصحافة والتجمع . . .) ، بيد أن تلك الحريات تبقى مبدأ مكتسباً كحق ، وكقيمة ، وكواقع يعيه كل الذين يحرمون منه ولو حرماناً طارئاً مؤقتاً ؛ ومن طبيعة أى حرمان أن يجر معه حرمانا آخر ، مثله فى ذلك مثل التقدم ، فأية خطوة إلى الأمام ، لامندوحة لها من أن تفتح المجال إلى خطوات لاحقة . فإيقاف ممارسة الحريات السياسية ، إبان الاضطرابات ، يجر إلى المراقبة الاقتصادية ، وإلى تقنينات حول تنقل الأفراد . . . هكذا تتقدم عمليًّا الحريات أو ترجع القهقرى فى تآلف وتجمع . فلفرط تجانسها الصميمى وتكاملها المتين ، لن ينفصل ، أبداً ، بعضها عن البعض الآخر دون إضرار بالكل ، نعنى بالتحرر .

خاتمة

فى أبحاثنا عن التحرر ، اتخذنا من الحرية البرغسونية نقطة انطلاق ونقطة استهداء للمقارنات ، فحصلت من ذلك مزية مزدوجة ، كما حاولنا تبيانه فى مقدمة هذا الكتاب .

من جهة ، إن الحرية البرغسونية تتمحور حول فلسفة جد غنية تنوعت فيها اللوينات والتدقيقات إلى حد أنها ترغم الباحثين (حتى الذين لايوافقون الاتجاه البرغسونى) ، على أن يعطوها اهتمامهم . فثمة نوع من التعاطف ينشأ دائماً بين (برغسون) وقارئه . أما المزية الثانية التى نجمت عن اختيارنا ، فهى أن النظريات البرغسونية قد أتاحت لنا الفرصة كيما نكتنه ونوضح ، بشكل أحسن ، مفهوم التحرر ، كما تتبناه هذه الدراسة . فالبرغسونية تفيد خصومها بقدر ما تفيد أنصارها . إنها ، على حد تشبيه تقدم أن استعملناه فى مكان آخر « كعود الصندل القمارى : إن أريجه يصبغ حتى الحطاب الذى يقطعه » [١].

بمستطاع أية فلسفة أن تحدد بنياتها الخاصة وتعى ضعفها وأصالتها إذا هى واجهت النظريات المخالفة لها ، والمضادة ، وتقارنت معها : عندما يعارض نسق نسقاً آخر يؤكد كلاهما وجوده ، كما أن اختبارنا الباطنى للذات إثبات وبرهنة على وجودها .

* * *

حتماً ، كانت الحرية البرغسونية نقطة انطلاق لهذا الكتاب ، إلى حد ما ، ولكنها نقطة انطلاق « جوهرية » لايمكن غض الطرف عنها بالنسبة لأى باحث فى موضوع مثل موضوعنا ؛ فإذا جاز الاعتقاد السابق أن النظريات تتضح اتضاحاً جلياً بالتقابل بعضها مع بعض ، تبين لنا ، دون ما جهد ، مدى ما وجدناه فى البرغسونية من مساعدة على

(١) Revue Balkans et Proche-Orient, Paris, No. 3.

طرح مشكل التحرر والتعبير عنه . إن معارضتنا للبرغسونية تتولد عن تضارب يتصل بعمق المشكل، بقدر ما تتولد عن امتداد للمفاهيم . فمن جهة، نحن أمام اتجاه يجعل الحرية تنبع من الذات ، من الأنا الباطنى الفردى الخالص؛ ومن جهة أخرى نجدنا إزاء اتجاه لايركز الحرية فى عالم خارجى محض لاشخصى ، بل فى وحدة صميمية « داخلية — خارجية » تنبثق عن مجموع التشارط الذى بين الذات ومحيطها العام ، وعن تأثيراتهما المتبادلة .

إن القضية تتعلق ، إذن ، بتغيير الحرية البرغسونية من قطب إلى قطب آخر أعم وألصق بحياة الأنا — الكل، دون أن يطرأ تبديل رئيسى على طبيعتها، فينفى وجودها . إن العملية التى قمنا بها أوصلتنا إلى ما يعبر عنه (جان فال Jean Wahl) بـ « الجوهر الثالث » . ويقصد به ، اتحاد الروح والجسد . فالحرية البرغسونية مع احتفاظها بمكانها المرموق ، تخرج من عزلتها لتنصهر فى مجموعة متكاملة من الحريات، ويندمج بعضها فى بعض بحيث تسهم كل واحدة بطابعها الخاص .

* * *

لقد أكدنا ، فى الفصول السابقة ، على ما لتكامل الحريات من واقعية ، وسيبقى مفهوم التكامل هذا كسباً هاماً، بالرغم من التعارض . فالمشكل الذى خصص له هذا البحث، يوضح فى كنف تلك المعارضة عينها . لقد حاولنا أن نستخلص، من بنيات الحرية البرغسونية ، ما هو أصيل فيها لنحدده تحديداً موضوعياً ، مزيحين كل ما هو غريب عن صميميتها؛ كما حاولنا تخطيط المناحى التى ينبغى أن تسير فى اتجاه البحث عن حريات أخرى . هكذا ستتمكن الحرية البرغسونية من أن تندمج فى مجموعة تشكل وإياها أركان التحرر الإنسانى .

* * *

قد يبدى بعض القراء الملاحظة الآتية :

بما أنكم تبرزون ما لخاصية تزامن الحريات (temporalité) من أولية ، لن يبقى لنظرية التحرر إلا فائدة موقتة . فارتباطها بالأحداث الراهنة ، لا يكسبها التتابع والاستمرار ، لأن كل ما هو « راهن » يزول بزوال أحداث ومشاغل الفترة الحاضرة .

كل التحليلات التى وردت فى هذا البحث تؤكد على أنه ، إلى جانب المعاصرة (Contemporanéité) والتزامن (Co — temporalité) يوجد دائماً جهد يرمى إلى التزمين (temporalisation)[١]. وعملية التزمين هذه عندما تحين (actualiser) حرية ما ، تنفخ فيها دينامية تتجدد بلا انقطاع ، دينامية مرتبطة أبداً بالشروط التى يجب أن يعيشها الفرد فى طريقه نحو التحرر ، ويستمر هذا السير فى رفقة الآخرين ، لأن العزلة لا تحرر .

هكذا يستند التحرر على مثلث لاتنفصم عناصره : الاكتساب ، والتزمن. والحياة المجتمعية . إنه جهد يكتسح فعاليتنا ، باستمرار ، وتخضع شدته ، خضوعاً مباشراً لدرجة استيعاب وتمثل الشروط التى تميز كل عصر . كما يخضع أيضاً الجهد المحرر إلى كثافة البيئات البشرية التى تؤثر فى بنيات الفترات المختلفة لذلك العصر .

* * *

شاءت الشخصانية الواقعية لنفسها أن تكون موقفاً دائم التفتح على الحياة ، وعلى المستقبل ، مستهدفة تجاوز التعدد العرقى والاختلافات الدينية والمذهبية . فاختارت أن تتجاوز كل المعارضات والتنافضات كيما تساعد على الوصول إلى ما بين الكائنات البشرية من وحدة نوعية . فهل التفلسف إلا الانطلاق ، من أنسب السبل المطابقة للحياة ، مع معشر إنساني ضمن عالم من التعاطف والتضامن لاصق بالواقع التصاقا جد صميمى ؟

إن نظرية المعرفة التى تحتل المقام الأعلى فى أوربا ، منذ فجر الفكر الفلسفى عندها ، تخضع ، فى « الشخصانية الواقعية » إلى نظرة كونية حيث يحدد كل شيء بالنسبة لفائدة الكائن البشرى : المعرفة هى استهداف إضاءة ذلك الكائن والرفع من شأنه . فـ « تحقق الذات » فى دنيا الأشخاص ، يعنى الإحاطة بكل ما يمكن أن يعرف ، وإخضاع حصيلة المعرفة لصالح الإنسان ، أو بعبارة أخرى ؛ إن

---

(١) المعاصرة بالنسبة لحدثين أو شخصين ، هى أن يشملهما عصر واحد دون أن يكون ضروريا تواجدهما فى وقت واحد ، وبالأحرى احتكاكهما وتفاعلهما مباشرة . مثلا : بين خليل جبران وليلى بعلبكى معاصرة ، مع أنهما لم يعيشا فى وقت واحد ولم يتصلا .
أما التزامن فيفرض إمكانية تواجد وتفاعل مباشر .

الإنسان لا يبحث عن المعرفة إلا لأنه يبحث أولا عن ذاته، يريد أن يعرف ليتعرف ويعرّف ويُعْرَف .

هنا تتفتح مشكلة التحرر على دياليكتيكا تتخاصب فيها العمليات الذهنية تخاصباً متبادلا مستمراً . إن التعرف العيني ، أو معرفة الذات لذاتها يكمن فيما نقوم به لنتلقف ما نحن كما نحن ، أى أن نتمكن من ذواتنا كما هى فى الواقع :
أنا — جزء — من نحن — فى العالم .

* * *

كيف العمل لتحقيق ذلك ؟

« الكوجيطو » الديكارتى ، وإن كان صحيحاً مقبولا ، لا يخلو من نقصان يجعله محدود المدى والمفعول[1] . نعم، كل الفلسفات المعاصرة تحاول أن تمكننا من مشاهدة الكائن البشرى وهو يتجلى وينكشف لذاته . ولكن ذلك الانكشاف ، بالرغم عن صلة القربى الصميمية بينه وبين عملية الكوجيطو الديكارتى ، يتميز عنه تميزاً عميقاً .

لقد انطلق الاتجاه الشخصانى الواقعى من ملتقى تيارات الفكر الحديث ، فاستقى من معينها جميعاً ، مع المحافظة على أصالته ، بفضل اتجاهه البدئى وحدسياته . فبالنسبة له ، يبدو الشخص ككائن يحيا فى آن ضمن ذاته وفى العالم — مع الآخرين — و بالأشياء . إنه يتجلى مثل (جانوس[2] Janus) ينظر بوجه إلى القلق الفظيع الذى ينخر العالم ، ويبتسم بالوجه الآخر ابتسامة سذاجة وهدوء . الشخصانية الواقعية ، فلسفة الجزع والضيق والقلق ، لأنها فلسفة « واقعية » تبلور ما تجده من سيم نفسانية لعصرنا ، وهى أيضاً فلسفة تفاؤل ، لأنها تتمحور حول المستقبل. فهى حامل بالآمال لأنها فلسفة الفعل والعمل ، ثم هى فلسفة فتية تبحث عن خطاطاتها فى خضم التجارب المعاشة . أليست الفلسفة انعكاساً لتجدد

---

(١) لقد درسنا هذه النقطة فى «من الكائن إلى الشخص»، ج ١ من «دراسات» فى «الشخصانية الواقعية » دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٢ ، من ص ٤٣ إلى ٦٤ .

(٢) من آلهة الرومان . اشتق منه اسم الشهر الأول من السنة . يصور دائماً بوجهين ، لهما ذقنان ملتصقان ظهراً بظهر مما يمكن جانوس أن ينظر من ناحيتين فى وقت واحد . .

الحياة ، والفكر ، والإنسانية المستمر ؟![1] .

* * *

نرى من الضرورى أن نوضح أن الإنسان ــ المعشرى (communautaire) يختلف تمامـــاً عن « الإنسان ــ جمهرة» (L'homme-masse) . فالقضية بالضبط هى إمداد الكائن البشرى بما يمكنه من أن يتشخصن لكى يعى كرامته واستعداداته الفطرية ، ومن أن يتسلح ضد كل ما يعوق تشخصنه .

إننا نعيش دائماً مهددين بخطرين : خطر التحول إلى إنسان ــ جمهرة ، وخطر الانغماس فى الانعزالية ، منطوين على الذات . الشخصانية تود أن تصبح « نظاماً » يأخذ بعين اعتبار الأحداث ، بقدر ما يهتم بالأفكار والنظريات ، إن لم يكن أكثر . ذلك أن التجارب الحدثية (événementielles) تسبق الرؤى الفكرية : التاريخ لايشيد ذهنيّاً ، أى لايتمخض عن نظرياتنا ، بل يفتعل ذاته ويبنى كيانه . إنه هو المولد للأفكار والنظريات ، ويأبى أن يخضع لها عن إلزام ، خضوعاً تامّاً .

هنا يكمن ، فيما يبدو ، تجاوز المثالية . فالتاريخ يحتمل أكثر من شرح ، وأكثر من تأويل . لكن ، إذا ما نظرنا من المنظار الشخصانى ، انتفت قيمة كل الأفكار التى يوحى بها التاريخ ، اللهم إلا ما يساهم منها فى حدوث وعى شخصى ، حيث لايشعر الفرد أنه يزاح لفائدة الجمهرة وحيث يكون لكل حياة محتوى إنسانى خاص ، تعترف به ، ويعترف لها به . تلك هى النقطة الأساسية التى تفترق منها الشخصانية عن الفردانية والمثالية .

* * *

بفضل التقدم العلمى ونمو التقنيات والصناعة ، تكونت للإنسان المعاصر صورة عن إنسانيته ، وبلغ التاريخ حداً بعيد المدى من الشمول . لذا أضحى سلوكنا لا يستطيع أن يخرج عن ثلاثة مواقف :

ــ إما إبادة العالم والقضاء المبرم على البشرية كلها (ما دامت الطاقة الذرية موجودة ضمن نظام المزاحمة) .

---

(١) هذا ما فطن إليه الأستاذ (ف . يانكليفيتش W. Jankélévitch) حينما صرح فى مجمع بالصربون : « السيد الحبابى فيلسوف قلق متفاءل » : « philosophic inquiet optimiste» .

— وإما « صنع » الإنسان صنعاً « بالجملة »، وعلى نسق واحد ، عن طريق تصميات بيولوجية وديموغرافية (مما يضع النوع البشرى تحت الحجر ، فيمنع من شخصنة ذاته ومن أنسنة العالم) [١].

— وإما ، أخيراً ، خلق جو إنسانى جديد يتقلص فيه ، باسترسال ، عمق الهوة بين الشعوب المتقدمة والشعوب المتخلفة ، وبين الأفراد داخل كل أمة . فبنجاح هذه العلاقات ، على مستوى النوع الإنسانى ، تحل بيئة المنافسة والتحرير محل بيئة المزاحمات المطلقة .

* * *

تقدم للشخصانيين ، بفرنسا وألمانيا ، أن ميزوا بين معشر وجمهور. لكن هنا يكتسب هذا التميز وضوحاً جديداً . ذلك أن كاتب هذه الصفحات من أمة لم يتحدد بعد لديها المفهومان . فأنماط حياة العرب التقليدية الأبيسية قد نمّت فينا روح القطيع إلى حد أن مفهومى شخص وشخصية قد ضحلا تحت ثقل أعباء الإبهام ، منذ بداية انحطاط المدنية العربية — الإسلامية [٢] فالتحديدات البينة تنقذ المفاهيم من الغرق فى بحر الالتباس والغموض والتشويه .

إن الشخصانية الواقعية حصيلة تفاعل ثقافتين ، الإسلامية والغربية ، لذا انبثقت عن قلق مزدوج : رغبة ملحة فى المساهمة فى بعث وتنمية التفكير الواقعى والتفكير التركيبى ، لدى العالم العربى ، من جهة ، ومن جهة أخرى المساهمة فى إثارة تيار نحو الـ « نحن » حيث الـ « أنا » يتجاوز ذاته ، دون أن تقف حركة تشخصنه [٣].

لقد عاش كاتب هذه الصفحات شخصياً ، تمزقاً عميقاً بين مجتمعين يختلفان ، فى أكثر من جانب ، فعانى من ذلك شعوراً بالفراغ ، وهو شعور دفع به إلى نقيضه : التواصل . بهذا الانفتاح على الآخرين ، اكتشف ذاته وأصبح يحيا بعمق ، أبعاداً

---

(١) هذا هو موضوع إحدى قصصنا « آل آمخ » انظر المجموعة القصصية : «العض على الحديد» تونس ، الدار القومية للنشر ، 1969.

(٢) قد شرحنا أسباب هذا الانحطاط وأعطينا تشخيصا له فى كتابنا Du clos à l'ouvert.

(٣) ساعدتنا مصاحبة الشخصانية الغربية المعاصرة على تبيان واكتشاف أسس شخصانية إسلامية . وقد أصدرنا عنها ، فعلا ، مقالات ببعض المجلات العربية والغربية ، ثم أخيراً كتاباً بالفرنسية Le personnalisme musulman (الطبعة ٣ — ١٩٦٧) ، ونقلناه إلى العربية مع تصرف (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٨) .

إنسانية ، مثل الحب والعطف والتعاطف ،أى أبعاد أصيلة ، نوعية تربطه بالبيئة البشرية وتجليه ، فى توتر ، نحو الآخرين بوصفه كائناً مجتمعيًّا يتواصل[(١)] .

* * *

إن أفصح تعبير عن مفهوم « تحرر » (حيث يشكل الأنا والـ « نحن » حقيقة واحدة) هذه الأبيات لـ (جوته) . فلنستمع إلى (فاوست) عند اللحظات الأخيرة من حياته :

« هو ذا آخر درس فى الحكمة :
لايستحق الحرية والحياة
إلا الذى يعمل على غزوهما كل يوم .
كذا ينقضى ، فى غمرة الجد ، محفوفاً بالأخطار ،
عام الطفل ، وعام الشاب ، وعام العجوز .
أود رؤية هذا الحشد من البشر واقفاً
على أرض حرة
بين شعب حر ! »

* * *

---

(١) هذه الترجمة الذاتية النفسانية والذهنية تشكل لحمة كتابنا De l'Etre à la personne (انظر ، على الخصوص ، الفصلين ١ و ٢ من القسم الثانى) .

الفهارس

ثبت للمصطلحات[1]

A

تحيُّن (أى حصول فعل فى الحاضر، فى الحين)	actualisation
حَيَّنَ	actualiser
تَحيَّنَ	s'actualiser
تناسب ، ملاءمة	adéquation
تجانس	affinité (s)
توافق	ajustement
لاسوى ، شاذ	anormal
نقيض الأطروحة ، طباق	antithèse
قبلي	a priori
قبلية	apriorisme
قولة	assertion
استقلال — ذاتى	autonomie

C

معلولية	causéité
شيئية	choséité
شيّأ	chosifier
معشر	communauté
ضمير	conscience morale
وجدان ، شعور	conscience psychologique
وعى	conscience de soi
تواجد	coexistence

(١) لانثبت منها إلا القليل ، فقد خصصنا لها صفحات كثيرة فى « دراسات عن الشخصانية الواقعية » ، ج ١ : « من الكائن إلى الشخص » (القاهرة ، دار المعارف) ، وقاموسا أصدرته جامعة محمد الخامس « مصطلحات فلسفية » (نشرته دار الكتاب بالدار البيضاء) .

D

délaissement	إهمال ، هجر
dépasser	تَجاوَز
devenir (le..)	الصيرورة

E

eclectisme	انتقائية
en train de (l ..)	الحينونة
esclavage	استرقاق
esclavagisme	استرقاقية
esthétique	جمالوجيا (استيتيكا)

H

histoire	تأريخ
Histoire (L'..)	تآريخ (التآريخ)
historicité (l' ..)	التاريخية

— خاصية كائن من حيث اتصالها بواقعه التاريخي

— تاريخ الوجود البشري ، أي إبراز مميزات علاقة الإنسان بالتاريخ

humaniser	أنْسَن
humanisme	إنسية

I

idéologie	فكرلوجيا
individualisme	فردانية (معنى قدحي)
individualiser	فَرْدَنَ
individuation	**تفريدة ، تفردة**

inertie — عُطالة ، سكون

infinitude — لانهائية

intime — صميمي

introspection — استبطان

intentionalité — هدفية ، قصدية

الاتجاه الذى يتخذه الوعى فى توتره نحو موضوع ما من موضوعات الفكر .

interdépendance — استقلال — فى ترابط

M

matriarcat — أموسية

modalité — نمطية

mode (un...) — نمط

moi-total (le...) — الأنا — الكل

N

néant — ليسية ، عدم

néatisation — تعديم (عملية تعديم الوجود) .

névrose — عُصاب

O

objectiver — مَوْضَعَ

s'objectiver — تموضع

P

patriarcat — أبيسية

personnaliser — شَخْصَنَ

se personnaliser — تشخصن

personnifier — شَخَّصَ

processus — سياق ، سيرورة

S

simultanéité	تآنى (معية زمانية)
situer	مَوْقَفَ
se situer	تموقف
social	مجتمعى (نسبة إلى المجتمع)
sociologique	اجتماعى (نسبة إلى علم الاجتماع)
sondage	استبار
statique	سكونى
subjectiver	ذَوَّتَ
syncrétisme	توفيقية
système	منظومة ، نسق

T

temporaliser	زَمَّنَ
temporalité	زمانية

جدول الأعلام

(ب) الأجنبية

A

B

C

D

E

F

G

H

J

K

L

M

P

S

T

V - W

فهرس

القسم الثانى

القسم الثالث

القسم الرابع

القسم الخامس

الفصل الثالث :

كتب أخرى للمؤلف (بالعربية وبالفرنسية)

- مفكرو الإسلام (نفد) .
- أغانى الأمل (ديوان شعر) بالفرنسية ، نفد .
- بؤس وضياء (ديوان شعر) أربع نشرات بالفرنسية (باريس) و(الدار البيضاء) .
- بؤس وضياء (ديوان شعر بالعربية) (نفد) .
- من الكائن إلى الشخص (بحث فى الشخصيات الواقعية) بالفرنسية (باريس) نفد .
- أحرية أم تحرر ؟ (دراسة فلسفية) باريس بالفرنسية ، نفد .
- دراسات عن الشخصانية الواقعية (بالعربية) .
  (ج I ، القاهرة دار المعارف ، ط 2 ، سنة 1968) .
- من المنغلق إلى المنفتح (أحاديث عن الثقافات الوطنية والحضارة البشرية) بالفرنسية ، الدار البيضاء دار الكتاب (صدر بالعربية ، عن دار الإنجلو المصرية ، وأعادت طبعه بالفرنسية الشركةالقومية الجزائرية1971).
- الشخصانية الإسلامية (باريس) الطبعة 3 عام 1967 (بالفرنسية) .
- مختارات من الشعر العربى البربرى (بالفرنسية) باريس .
- صوتى يبحث عن طريقه (شعر بالفرنسية) نفد (باريس) .
- ابن خلدون (فلاسفة كل العصور) باريس ، بالفرنسية .
- الشخصانية الإسلامية (القاهرة) دار المعارف 1969
- صدر عن الندوة التى أشرف عليها الأستاذ الحبابى ، بكلية الآداب بالمغرب ، فى 1964 (المصطلحات الفلسفية)« بالفرنسية والعربية »
- جيل الظمأ (رواية بالعربية) ، بيروت
- عصر المواجهة بالفرنسية ، الندوة اللبنانية ، بيروت
- العض على الحديد (مجموعة قصص) ، تونس

أشغال في طور الإنجاز :

- سيناريو سينمائي « الضائعون » .
- الأكسير (رواية بالعربية ، القاهرة)

لقد ترجمت بعض آثار المؤلف إلى أكثر من لغة أجنبية .

* * *

دراسات عن المؤلف ومذهبه الفلسفي

نشر منها :

للدكتور الأستاذ :

MARCELLO ADLO GRONNASI
IL—PELSIERO DI MOHAMED AZIZ LAHBAAI (Université de MILAN 1968)

وللدكتورة الأستاذة :

ELIANA DE LERA.
IL — PERSONNALISMO FLIOSOFIA SPECIFICA D'EL — MUSLMANI (Université de PALERME 1967)

والدكتور الأستاذ فاضل سيداروس . « الأسس الأنثربولوجية — الفلسفة في الشخصانية الواقعية ، دراسة عن محمد عزيز الحبابي » ، أطروحة قدمت بجامعة القديس يوسف ، بيروت .

تم إيداع هذا المصنف بدار الكتب والوثائق القومية
تحت رقم ٤٥٥٥ / ١٩٧١

مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٧٢